Die Lehre von den angeborenen Ideen

seit Herbert von Cherbury

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN.

R. KOTT.
SIBLIOTHEEK
LEIDEN

Von

R. G. Kottich

aus Ladismith (Süd-Afrika).

Tag der Promotion: 27. Juni 1917.

Referenten:

Professor Dr. A. Riehl.

Professor Dr. B. Erdmann.

Verlagsbuchhandlung von Richard Schoetz, Berlin SW. 48,
Wilhelmstraße 10.

Dem Andenken meines Vaters.

Inhalt.

Kapitel I: Geschichtlicher Rückblick 5

I. Der protagoreische Relativismus.
II. Platos Lehre von der Anāmnēsis.
III. Aristoteles Lehre vom Nus.
IV. Die stoische Lehre von den Prolēpseis.
V. Ciceros Lehre von den angeborenen Ideen.
VI. Epiktets Lehre von den Prolēpseis.
VII. Übergang zu dem Universalienstreit der Hochscholastik: Thomas, Duns Scotus, Occam.
VIII. Übergang zu der Renaissancezeit.
IX. Erasmus, Luther, Melanchthon.

Kapitel II: Die angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury 32

I. Herberts Lehre von den notitiae communes.
II. Descartes Lehre von den ideae innatae oder notiones communes oder axiomata.
III. Spinozas Lehre von den notiones communes.
IV. Die Cambridger Schule: Whichcote, J. Smith, Cudworth, H. More.
V. Gegner der Lehre von den angeborenen Ideen: Culverwel, S. Parker, Locke.
VI. Leibniz' Erwiderung auf Lockes Kritik der angeborenen Ideen.
VII. Hume und Reid.
VIII. Kant.
IX. Schlußbetrachtung.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546509_0164

Kapitel I.

Geschichtlicher Rückblick.

Die Anfänge der Lehre von den angeborenen Ideen liegen in der Geschichte der Philosophie weit zurück. Abgesehen von einigen unklaren Aussprüchen Heraklits über den ξύνος λόγος enthält der Eleatismus mit seiner Frage nach der Möglichkeit des Nichtseins und mit seiner Verneinung derselben, weil das Nichtsein undenkbar ist, die erste Andeutung der Lehre. „Das Nichtseiende kannst du weder erkennen (es ist ja unausführbar) noch aussprechen", sagt Parmenides. „Das Denken des Seienden aber und das Sein sind dasselbe"[1]), d. h. nur das Seiende kann gedacht werden und nur was denkbar ist, kann sein. Wenn wirklich die Sinne uns Vorstellungen von Veränderungen liefern, so müssen diese Vorstellungen falsch sein, denn jede Veränderung setzt ein Nichtsein voraus. Alle Erkenntnis ist demnach in der Vernunft, in dem Sein in uns, vorhanden.

Parmenides hat zuerst den Satz des Widerspruchs als Normalgesetz unseres Denkens direkt in Anwendung gebracht. Er verkennt jedoch den Unterschied zwischen Denk- und Realgesetzen. „Das Denken verwechselte sich noch mit den Dingen, es nahm seine Gesetze ohne Einschränkung für die Gesetze der Dinge selbst"[2]).

Der erste Bekämpfer einer allgemein-gültigen Erkenntnis ist Protagoras. Seine Vorgänger hatten den Wahrnehmungen mehr oder weniger Gültigkeit zugesprochen, hatten jedoch nie bezweifelt, daß eine allgemein-gültige Erkenntnis der objektiven Welt durch ein Sein in uns möglich sei. Protagoras hingegen betrachtet das Zustandekommen der Erkenntnis von einem anderen Standpunkte

---

[1]) Diels, Fr. V.

[2]) Riehl: Die Philos. d. Gegenwart, S. 16.

aus. Nach ihm ist die Wahrnehmung die Quelle aller Erkenntnis, und er stellt sich die Aufgabe, den Wahrnehmungsprozeß zu analysieren. Indem er der Seele einen aktiven und einen passiven Bestandteil zuschreibt, läßt er alle Erkenntnis so zustande kommen, daß ein Reiz eine Bewegung im Geiste hervorbringt, welche als eine Empfindung erfahren und auf einen sie verursachenden Gegenstand bezogen wird. Da Protagoras mit Heraklit annimmt, daß das Subjekt wie ja auch das Objekt sich in fortwährender Veränderung befinden, so erhebt sich die Frage, wie man unter diesen Umständen je eine Gewähr dafür haben kann, daß dasselbe Objekt zu verschiedenen Zeiten gleiche Empfindungen auslösen wird, oder daß die nämlichen Empfindungen aus den Wirkungen gleicher Objekte entstehen werden? Oder wie will man die Gewißheit erlangen, daß verschiedene Individuen auf denselben Reiz, auf dieselbe Weise reagieren? Auf diese Schwierigkeiten gibt es nur eine Antwort: Jede Wahrnehmung ist relativ; sie hängt von dem jeweiligen Zustand des wahrnehmenden Individuums ab. Für dieses Individuum ist folglich jede Wahrnehmung wahr, d. h. eine Erkenntnis, und seine jeweilige Wahrnehmung ist das Maß der Wahrheit der Dinge[1]).

Auf ethischem und rechtlichem Gebiet dagegen erkennt Protagoras allgemein-gültige Gesetze an. Es sind dies diejenigen, welche aus dem allen Menschen von den Göttern geschenkten Sinn für Pflicht und Recht stammen. Protagoras stellt dieses natürliche Recht noch nicht dem positiven gegenüber. Das hat erst Hippias getan. Die jüngeren Sophisten gehen noch weiter als Hippias, indem sie lehren, daß das natürliche Recht das Recht des Stärkeren, das positive Recht aber eine Erfindung der regierenden Klassen sei.

Auch auf dem Gebiet der Religion macht sich der Skeptizismus immer mehr geltend. Protagoras bekundet seine Unwissenheit über Existenz und Wesen der Götter, Prodikos hält sie für Personifikationen derjenigen Dinge, welche für die Menschen nützlich sind, und Kritias meint, der Götterglaube sei die Erfindung eines klugen Staatsmannes.

Diese relativistische und skeptische Tendenz der Sophistik wird aus ethischen Gründen auf das kräftigste von Sokrates bekämpft.

---

[1]) Nach Platos Darstellung im Theätēt, 152ff.

Er sucht durch seine auf induktivem Wege zustande gebrachte Begriffswissenschaft zu zeigen, daß eine allgemein-gültige Erkenntnis möglich sei. Denn Begriffe sind nicht nur nicht der Veränderlichkeit der sinnlichen Dinge unterworfen, sondern sie fordern auch allgemeine Anerkennung, soweit sie nur hinreichend definiert werden.

Plato, der echte Sokratiker, gibt Protagoras recht, wenn dieser meint, daß alle Wahrnehmungen rein subjektiv und daher relativ seien. Das beweise jedoch noch keineswegs, daß es keine allgemeingültige Erkenntnis gebe. Die sokratische Mäeutik hat im Gegenteil gezeigt, daß, wenn man nur vorsichtig von der hinreichenden begrifflichen Bestimmung eines jeden behandelten Gegenstandes aus vorgeht, eine Einstimmigkeit unvermeidlich sei. Ferner ist Plato ein schöpferischer Mathematiker, und er hat daher mit dem Relativismus, welchen jeder mathematische Lehrsatz Lügen straft, nichts gemein. Die allgemein-gültige Wissenschaft der Mathematik zeigt aber zugleich, daß eine notwendige Erkenntnis nur dann möglich ist, wenn man von den Erscheinungen absieht. Während Sokrates noch von den sinnlichen Erscheinungen und den Meinungen ausgehend die Begriffe epagogisch fand, will Plato mit jenen möglichst wenig zu tun haben. Er weist z. B. im Phaidon[1]) darauf hin, daß alle aus den Sinnen stammende Erkenntnis den Geist irreführt. Das Wesen eines Gegenstandes ist nur durch reines Denken zu erfassen, ohne das Gesicht zum Gehilfen des Denkens oder irgend eine andere Sinneswahrnehmung zur Begleiterin des überlegenden Verstandes zu machen. Um Erkenntnis zu erlangen, muß man sich nach Möglichkeit von dem Leibe, in welchem die Seele eingekerkert ist, befreien und „die Dinge an sich schauen", bis Gott die Seele völlig von der Unvernunft des Leibes befreien wird. Nach dem Tode werden wir „durch unser innerstes Selbst alles, was in sich völlig klar und rein ist, erkennen, und das ist doch wohl die Wahrheit". Dieses Glück kann uns in diesem Leben nur zuteil werden, wenn wir uns nach Kräften allen Verkehrs mit dem Körper enthalten. „Denn wer nicht rein ist, soll auch ausgeschlossen sein von der Berührung mit dem Reinen[2])."

---

[1]) 65 D — 66 A.

[2]) Vgl. Windelband: Gesch. d. antik. Philos., S. 173.

Damit ist die Grundrichtung der platonischen Erkenntnistheorie angedeutet. Die Gegenstände der Erkenntnis können nicht in beständigem Fluß sein, sonst wäre es unmöglich, sie in allgemein-gültigen Begriffen zu fassen, und man müßte dem skeptischen Relativismus beipflichten; sie müssen vielmehr so beschaffen sein, daß sie von allen Menschen widerspruchslos gedacht werden können, d. h. sie müssen wie die Lehrsätze der Mathematik unveränderlich sein. Die Sinnesobjekte können nun aber nicht widerspruchslos gedacht werden, denn dasselbe Sinnesobjekt kann im Vergleich mit anderen Sinnesobjekten bald größer, bald kleiner als diese, ihnen bald gleich, bald ungleich erscheinen; es kann bald als Einheit, bald als Vielheit betrachtet werden. Die Sinnesobjekte können daher nicht wahrhaft real und die Gegenstände der Erkenntnis sein. Sie können höchstens eine bedingte Wirklichkeit haben, denn die vollkommene Wirklichkeit kommt nur den durch Begriffe erkannten unveränderlichen Objekten zu. Nur insofern können die Erscheinungen real sein, als in ihnen das wahre, ideale, d. h. das widerspruchslos gedachte Sein vorhanden ist (*παρουσία*), als sie diesem Sein nachahmen (*μίμησις*) oder als sie an ihm teilhaben (*μέθεξις*). Wie soll man aber dieses Sein in den Dingen von ihrem Nichtsein unterscheiden, wenn man nicht schon vorher weiß, was dieses Sein ist? Die Aufgabe der platonischen Erkenntnistheorie ist es, zu zeigen, daß die klar erkannten Begriffe objektive Gültigkeit haben, obwohl ihnen in der Erscheinungswelt nichts vollkommen entspricht.

Da die Erkenntnis nicht aus den Wahrnehmungen stammen kann, so ist klar, daß sie entweder schon im Bewußtsein sein muß, und dann braucht man nicht erst nach ihr zu forschen, oder sie ist nicht im Bewußtsein, und wie will man nach dem suchen, von dem man überhaupt nichts weiß? Eine Antwort auf diesen Satz der Eristiker gibt die Theorie der *ἀνάμνησις*. Im Meno erzählt Plato, er habe eine schöne und wahre Kunde von Männern und Frauen, die mit göttlichen Dingen Bescheid wissen, gehört, daß die Seele niemals zugrunde gehe. Sie habe in ihrem ehemaligen Leben den innigen Zusammenhang der Natur geschaut, und wenn sie sich im hiesigen Leben an einiges von dem vormals Geschauten erinnere, so kehre auch anderes in sie zurück. Diese Wiedererinnerung an das ehemals Geschaute nenne man lernen[1]).

[1]) 81 C.

Plato nimmt diese Lehre derjenigen, die mit göttlichen Dingen Bescheid wissen, nicht ohne weiteres an; er will vielmehr beweisen, daß Erkenntnisse im Geiste schlummern, und zu diesem Zwecke läßt er den jungen Sklaven des Meno durch die Anwendung der heuristischen Methode die Länge der Seite eines Quadrats finden, das doppelt so groß ist wie ein gegebenes. Da niemand jedoch den Sklaven in der Geometrie unterrichtet hat — dafür bürgt Meno selbst — und da er dasselbe in dem ganzen Gebiet der Geometrie sowie in allen anderen Wissenschaften leisten würde, so muß er diese Erkenntnisse in einem früheren Leben erlangt haben.

Die Lösung des erkenntnis-theoretischen Problems hängt für Plato ganz von der Unsterblichkeit der Seele ab, welche selbst ohne die Präexistenz nicht denkbar ist[1]). Daher gibt er im Phaidros, wo er nochmals auf die Wiedererinnerung zu sprechen kommt, wiederum einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Die Seele ist das von sich aus Bewegte und daher unentstanden und unsterblich, denn was seine Bewegung von außen erhält, ist seelenlos[2]).

Nach diesem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gibt er durch einen tiefsinnigen hier nicht näher auszuführenden Mythos eine Veranschaulichung von der Weise, auf welche die Seele in der Präexistenz das wahre Sein, welches das Objekt der Erkenntnis ist, schaute, und zwar wurde dieses „farb- und gestaltlose und untastbare Sein“ von dem Geist, dem Steuermann der Seele, allein geschaut. Was die Seele im hiesigen Leben zu erkennen vermag, hängt davon ab, was sie im Jenseits schaute, so daß jede Seele mit einer bestimmten Ausrüstung auf die Welt kommt. Nur die Seelen gehen nach der ersten Geburt in Menschenleiber ein, welche das wahre Sein erblickt haben. „Denn der Mensch muß verstehen, was in begrifflich-allgemeiner Form bezeichnet wird, als die Zusammenfassung vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zu gedankenmäßiger Einheit.“ Die Wiedererinnerung an die Urbilder vermittels ihrer sinnlichen Abbilder gelingt nur wenigen infolge der „Schwäche der menschlichen Organe“[3]).

Dieser Mythos ist mehr als ein Produkt der dichterischen Phan-

[1]) Vgl. Zeller, Philos. d. Gr. 1889, II § 1, Abschn. 2.
[2]) 245 C.
[3]) 52 A.

tasie. Plato glaubt an die Präexistenz und daran, daß die damalige Beschäftigung der Seele einen Einfluß auf das gegenwärtige Leben ausübt. Der Mythos soll nur das unseren Begriffen Unzugängliche veranschaulichen[1]). Er soll zeigen einmal, daß alle Erkenntnis notwendig ist, denn sie ist die Folge der Betrachtung des einzigen Seins, sodann, daß sie allgemein-gültig ist, denn nur die Seelen, die das wahre Sein geschaut haben, werden in menschlichen Körpern eingekerkert.

Im Phaidon gibt Plato eine Darstellung der psychischen Prozesse, vermittels derer die Seele sich an das wahre Sein erinnert. Er beschreibt dort die sog. Assoziationsgesetze der Gleichzeitigkeit und Ähnlichkeit[2]).

Wir haben z. B. die Idee der Gleichheit an sich in uns. Diese Idee wird durch den Anblick verschiedener gleicher Einzeldinge in uns erweckt, nicht erzeugt, denn von den Einzeldingen kann sie nicht stammen. Die Gleichheit der Erscheinungen unterscheidet sich nämlich dadurch von der Gleichheit an sich, daß gewisse Dinge einigen Menschen gleich, anderen ungleich vorkommen, während die Gleichheit an sich stets und für alle denselben Charakter hat. Gleichheit der Dinge und Gleichheit an sich sind somit nicht identisch. Die Gleichheit der Dinge weist der Gleichheit an sich gegenüber einen gewissen Mangel auf. Woher stammt nun diese Kenntnis der größeren Vollkommenheit der Gleichheit an sich? Offenbar müssen wir die Gleichheit an sich gekannt haben, „als wir die Dinge zum ersten Male sahen und den Gedanken faßten, daß zwar alles dieses danach strebt, so zu sein, wie das Gleiche an sich, aber dahinter zurückbleibt". Da wir Wahrnehmungen gleich bei der Geburt haben, so muß uns die Gleichheit an sich, überhaupt alles, dem wir „das Siegel an sich aufdrücken", schon vor der Geburt bekannt gewesen sein. Wir haben die Erkenntnis der Dinge an sich bei der Geburt verloren, sonst müßten wir sie ja jetzt noch besitzen und von ihr Rechenschaft ablegen können, wozu wir nicht imstande sind. Das berechtigt uns zu dem Schluß, daß sie bei der Geburt aus dem Gedächtnis schwand und daß alles Lernen nur ein Wiederbeleben des aus dem Gedächnis Geschwundenen, des in ihm latent Vorhandenen ist. Diese Wiederbelebung ist durch die An-

[1]) 246 A; vgl. Windelband und Zeller a. a. O.
[2]) 73 u. ff.

teilnahme der Sinnesobjekte an dem ewigen Sein möglich. Wenn die Seele sie nämlich aufmerksam betrachtet, so kehrt mittels der Assoziation von der Ähnlichkeit jene wahre, im Geist potentiell enthaltene Erkenntnis zurück. Die Erscheinungen veranlassen somit die Erinnerung an das überweltliche Sein oder wir erkennen durch die teilweise Identität der Wahrnehmungsinhalte mit Erinnerungsvorstellungen das wahre Wesen des Seins wieder.

Das ist die Antwort auf den Protagoreischen Relativismus. Nicht unsere individuelle Vernunft ist das Maß der Wahrheit der Dinge, nicht wir schreiben dem Sein das Gesetz vor, sondern die objektive Vernunft ist ein Produkt des Seins, das urbildliche Sein schreibt der Vernunft sein Gesetz vor. Deshalb, weil der mundus archetypus auf den menschlichen Geist wirkte, hat die Vernunft die Fähigkeit, sich die Erkenntnis des wahren Seins aus sich heraus zu verschaffen und intuitiv zu erfassen. Es gelingt ihr jedoch nur durch wiederholte strenge geistige Tätigkeit, denn der Körper mit seinen Begierden und Schwächen hemmt und stört das Streben nach der Erkenntnis des *τόπος νοητός*.

Plato hat niemals dogmatisch behauptet, daß diese Theorie richtig sei. Er macht vielmehr im Meno darauf aufmerksam, daß der Glaube an die allgemeine Erkenntnisfähigkeit des Menschen die einzige Rettung vor jener geistigen Erstarrung verleiht, welche die unumgängliche Folge des Skeptizismus ist. Dieser mag für Weichlinge einen verführerischen Klang haben; der Glaube an die Erkenntnisfähigkeit hingegen regt zur Arbeit und Forschung an, und daher muß man für ihn nach Kräften mit Wort und Tat eintreten.[1])

Im Theätet, wo Plato die Theorie kritisiert, daß Wahrnehmen und Wissen identisch seien, legt er Theätet die Frage vor, durch welches Organ man erkenne, daß zwei Farben ähnlich oder unähnlich seien. Die Antwort lautet: „Die Seele wird in ihren Betrachtungen teils durch ihre eigene Kraft, teils durch die körperlichen Vermögen geleitet.“ Da man aber das Sein nicht durch die Sinne erkennt, so ist in den sinnlichen Eindrücken kein Wissen, wohl aber in dem darüber Erschlossenen.[2])

[1]) 81 B u. 86 B.
[2]) 185 D u. 186 B.

Auch wenn man die Seele für eine wächserne Tafel hält, auf welche die Wahrnehmungen ihre Bilder abdrücken, und wenn man das Wahre als die Zusammenfügung der Wahrnehmungen mit dem ihnen entsprechenden Zeichen, das Umgekehrte als das Falsche definiert, so berücksichtigt das nicht die Tatsache, daß man in bezug auf eingebildete Zahlen ($7 + 5 = 11$) irren kann. Dieses Kriterium ist folglich unzulänglich. Es ist die erste Aufgabe des Forschers, das Wesen des wahren Wissens zu untersuchen.

Obwohl nun der Theätet diese Aufgabe scheinbar nicht löst, so erscheint doch Platos Glauben an allgemein-gültige Erkenntnisse auch in den späteren Dialogen unerschüttert. Er spricht nicht mehr von der Anamnēsis, sondern von der inneren Kraft der Seele; er sagt z. B. im Staate, das Auge der Seele müsse dem Licht zugewendet werden. Die Rechtfertigung der Gültigkeit der notwendigen Begriffe kommt nicht mehr vor. Nur der Glauben an des Geistes Kraft, Ordnung in das Chaos der Wahrnehmungen zu bringen, bestimmt Platos ganze Spekulation.

Die Seele bringt somit nach Plato die Erkenntnisse der Potenz nach mit sich auf die Welt. „Meiner Ansicht nach sind Besitzen und Haben nicht völlig gleich miteinander. Wenn z. B. einer sich einen Mantel gekauft hat und über ihn zu verfügen hat, ohne ihn zu tragen, so würden wir nicht sagen, daß er ihn hat (anhat), wohl aber, daß er ihn besitzt“. In derselben Weise sind Erkenntnisse angeboren.[1]) — Eine analoge Ansicht werden wir bei Leibniz antreffen. — Es ist die Bestimmung des Menschen, diese Potenzen zu entwickeln und dadurch seine Freiheit zu erkämpfen. Alle Tätigkeit soll sich darauf richten, den dem Geiste wesentlichen Fähigkeiten zu ihrer wahren Würde zu verhelfen.[2]) Alle sinnlichen Dinge sollen dem Geist nur als Mittel zur Erreichung dieser Selbstbesinnung dienen.

Ist Plato ein Vertreter der angeborenen Ideen? Gewiß, obwohl seine Lehre in einigen Stücken von der späteren Lehre abweicht, z. B. in der Annahme der Präexistenz der Seele und in dem Glauben, daß die damalige Beschäftigung der Seele in dem gegenwärtigen Leben zum Vorschein kommt. Plato kennt keine angeborenen

[1]) The. 197.
[2]) Meno 81.

Ideen, welche von Anfang an bekannt sind. Die Erkenntnis des Seins muß vielmehr kraft strenger Begriffsbestimmung und logischer Konsequenz aus der Vernunft herausgesponnen werden. Andrerseits kann nur das sein, was denkbar oder vernünftig ist, denn die objektive Vernunft ist selbst ein Produkt des Seins. Deswegen verwarf Plato den Heraklitismus und fühlte eine tiefgehende Kongenialität mit dem Eleatismus. „Natürlich: die angeborenen Ideen machen eben das aus, was der Platoniker unsere Vernunft nennt und diese Vernunft ist ihm in Beziehung auf Wissenschaften und sittliche Verordnungen von normativer Souveränität; die aus ihr fließenden Wahrheiten sind ewig, notwendig. Sie bilden den Rahmen, das Schema, die Form für alles, was überhaupt sein will; nur so geartetes Sein ist möglich; denn möglich ist nur das Denkbare.“[1])

Der Rationalismus allein kann vor der Verzweiflung an der menschlichen Erkenntnisfähigkeit retten: das ist die Lehre, die damals Plato zuerst entwickelte, und die bis zur jüngsten Zeit hinab eine beispiellose Fruchtbarkeit entfaltet hat.

Aristoteles sucht die Erscheinungen dem weltfremden Idealismus Platos gegenüber zu retten. Es gelingt ihm jedoch keineswegs, sich gänzlich von dem platonischen Einfluß zu befreien. Das zeigt besonders seine Lehre vom νοῦς.

Das tätige und das leidende Prinzip, welche nach aristotelischer Lehre die ganze Natur beherrschen, finden sich auch in der Seele. Hier besteht das leidende Prinzip aus dem reflektierenden Denken (διανοεῖσθαι), dem Lieben und Hassen, der Erinnerung; das tätige Prinzip — es wurde später der νοῦς ποιητικός genannt — aus der reinen Denktätigkeit (νοεῖν), dem unmittelbaren intuitiven Erfassen der obersten Denkobjekte.[2]) Jener νοῦς παθητικός ist die bloße Möglichkeit des tätigen νοῦς, und ist daher vergänglich (φθαρτός.) Der tätige νοῦς hingegen unsterblich (ἀΐδιος). Er kommt von außen, von höheren Regionen in die Seele hinein. Er ist nicht mit dem Körper vermischt, sonst müßte er körperliche Eigenschaften, ja sogar ein Organ haben. Er müßte auch passiv sein können. Von alledem ist jedoch nichts vorhanden. Selbst wenn Krankheit oder Trunkenheit das spekulative Denken behindern, selbst wenn die

[1]) Laas, Ideal. u. Posit. I, 127.

[2]) de an. 408 B.

Gedächtnisstärke im Alter abnimmt, so beweist das keineswegs, daß die tätige Vernunft mit dem Körper untergeht. Denn das spekulative Denken und das Gedächtnis sind ja eben Folgeerscheinungen der Einwirkung des tätigen auf das leidende Prinzip, und da letzteres mit dem Körper zugrunde geht, so muß das tätige Prinzip ohne Erinnerung fortbestehen. Wir können auch keine Erinnerung an das haben, was in der Präexistenz vor sich ging, wie Plato lehrte, denn die Erinnerung gehört dem leidenden, nicht dem tätigen Prinzip an.

Dieser unsterbliche *νοῦς*, welcher es erst dem *νοῦς παθητικός* ermöglicht, sich zu entwickeln, kann sich selbst nur durch diese Entwicklung im *νοῦς παθητικός* erkennen. Erkenntnis ist nur durch das Zusammensein beider möglich.

Die leidende Vernunft ist somit der Wirklichkeit nach nichts, bevor sie denkt, und „es haben diejenigen Recht, welche sagten, die Seele sei der Ort der Formen. Das gilt jedoch nicht für die ganze Seele, sondern nur für die denkende; auch enthält sie die Formen nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach.“ Sie hat die Gesamtheit der Dinge der Möglichkeit nach in sich; sie gleicht einer Schreibtafel, auf der in Wirklichkeit nichts geschrieben ist[1]).

Dadurch ist die Antwort auf die Frage, wie die Seele Erkenntnisse erhält, angedeutet: durch die Erfahrung (*μνήμη* und *ἐμπειρία*). Es bilden sich nämlich bei einigen Geschöpfen bleibende Vorstellungen oder Erinnerungen: aus diesen entsteht die Erfahrung, welche nichts weiter als die Vereinigung von einer Mannigfaltigkeit von Erinnerungen ist. Mit solchen in allgemeinen Begriffen zusammengefaßten Erinnerungen befaßt sich die Wissenschaft. Denn das sich gleich Bleibende, der ewige und wesentliche Inhalt der Dinge ist ihr Objekt. Die obersten Begriffe und Grundsätze werden durch die Beschäftigung mit den einzelnen Wahrnehmungen entdeckt und zwar durch die Vernunfttätigkeit.[2])

Die Wissenschaft, die aus dieser Tätigkeit quillt, ist immer wahr, ja keine Gattung der Wissenschaft ist genauer als die der Vernunft. Denn hinsichtlich anderer Denkvermögen ist man dem Irrtum ausgesetzt. Von den obersten Grundsätzen der Wissen-

[1]) ibid. 429 A u. 430 A.

[2]) Anal. II, 1, 31.

schaften — dem Ausgangspunkt aller Wissenschaften — dem Letzten, auf welches die logische Analyse der Erkenntnis stößt, gibt es keine Wissenschaft, d. h. diese beruht letzten Endes auf einem Grundlosen. „Die Vernunft ist also gleichsam der Anfang des Anfangs, und sämtliche Wissenschaften verhalten sich ebenso zu sämtlichen Gegenständen.“[1]) Die Erfahrung ist das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*; die Vernunftprinzipien sind das *πρότερον τῇ φυσει*. Diese sind die Grundlagen aller Erkenntnis, aber erst durch ihre Betätigung in der Erfahrung zeigen sie sich uns. „Deshalb kann niemand ohne eine Wahrnehmung etwas erkennen und verstehen, und wenn er Betrachtungen anstellt, so tut er diese mit Hilfe eines inneren Anschauungsbildes“.[2])

Die Prinzipien bringt die göttliche (*θεῖος*), tätige Vernunft aus dem Jenseits mit sich, und nachdem sie sich im leidenden *νοῦς* verwirklicht hat, kann sie sich selbst intuitiv erkennen; dann fallen in ihr, wie in allen theoretischen Wissenschaften, Denkinhalt und Denktätigkeit zusammen.

Der *νοῦς* bringt außer logischen auch sachliche Prinzipien mit sich in die Seele, denn die *ἀρχαί* der Wissenschaften rühren von ihm her.

Woher der tätige *νοῦς* diese Prinzipien hat, und weshalb sie allgemein-gültig sind, läßt Aristoteles unerörtert, und deswegen hatte seine Lehre keine Überzeugungskraft. Denn obgleich die logische Analyse der Erkenntnisbedingungen auf bedingungslose Grundsätze zurückführt, so ist es doch willkürlich, wenn Aristoteles diese Forderung durch ein zu diesem Zwecke hypostasiertes Wesen gerecht zu werden sucht. Von einer kritischen Rechtfertigung des *πρότερον τῇ φύσει* findet man bei ihm keine Spur. Obgleich Aristoteles versucht, den Einzeldingen Plato gegenüber wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen, so kann von einem Empirismus bei ihm wohl kaum die Rede sein. Denn nicht bloß sind die Formen der Dinge ihre wahren Wesenheiten, sondern die Erkenntnis kommt erst dadurch zustande, daß der tätige *νοῦς*, in welchem alle Erkenntnis der Wirklichkeit nach vorhanden ist, auf den leidenden *νοῦς* einwirkt.[3]) Nicht die Wahr-

[1]) Anal. II, 2, 19.
[2]) de an. 432 A.
[3]) de an. 430 A.

nehmungen liefern das Material der Erkenntnis, sondern sie sind nur die Wirkungen innerer aktiver Prinzipien: sie sind die Objektivierung des Wesens der unsterblichen Vernunft.

Sind die Vernunftwahrheiten des Aristoteles angeborene Ideen? Der tätigen Vernunft sind sie, wenn nicht angeboren — ist diese doch nie entstanden — so doch mitgegeben; die leidende Vernunft dagegen hat die Fähigkeit, eine Kenntnis von diesen Wahrheiten zu erwerben. In dieser doppelten Form tritt die Lehre in der Scholastik wieder auf.

Die stoische Erkenntnislehre ist der aristotelischen insofern verwandt, als auch ihr zufolge alle Erkenntnisse aus der Erfahrung stammen. Der stoische Empirismus ist jedoch viel konsequenter durchgeführt als der aristotelische. Die Seele gleicht bei ihrer Geburt einer unbeschriebenen Tafel. Durch die Einwirkungen der Sinnesobjekte empfängt sie Abdrücke von den Dingen oder erleidet sie gewisse Veränderungen. Diese Abdrücke oder Veränderungen sind ihre Vorstellungen (*φαντασίαι*). Wenn eine Vorstellung dem Gegenstande, der sie hervorbringt, vollkommen entspricht, so ist sie wahr und heißt eine *φαντασία καταληπτική*. Eine solche Vorstellung erheischt unsere Zustimmung durch ihre Evidenz. Einer Vorstellung, deren Übereinstimmung mit ihrem Gegenstande nicht festgestellt ist, die daher nicht kataleptisch ist, braucht man nicht zuzustimmen. Die Meinung entsteht aus einer voreiligen Zustimmung.

Aus vielen gleichartigen Vorstellungen entsteht der Begriff (*ἔννοια*). Man muß zwei Arten von Begriffen unterscheiden, solche, die auf natürliche Weise und kunstlos (*φυσικῶς καὶ ἀνεπιτεχνήτως*) und solche, die durch Unterricht und Aufmerksamkeit zustande kommen (*δι' ἡμέτερας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*). Jene sind die *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*. Sie bilden sich gleichmäßig bei allen Menschen durch die Einwirkung der Sinnesobjekte, d. h. sie sind allgemein-gültig; der consensus omnium ist ihr Kennzeichen. Der Logos im Menschen ist die Gesamtheit dieser natürlichen Begriffe. Um das siebente Jahr herum erreicht er seine vollkommene Ausbildung. Der menschliche Logos ist der Vernunft des Weltalls wesensverwandt. Deswegen hat der menschliche Geist die Fähigkeit, die Gedanken der Weltvernunft aus sich heraus hervorzubringen und die Vorgänge in der äußeren Welt zu begreifen.

Die kunstmäßig gebildeten Begriffe dagegen brauchen nicht allgemein-gültig zu sein, da sie ein Produkt der Einbildungskraft sein können, z. B. der Begriff eines Zentauren[1]). Andrerseits ist die Wissenschaft ein System von kunstmäßig zusammengefaßten Begriffen, insofern als diese durch die Anwendung des Logos auf die Sinneseindrücke entstehen.

Die Grundlage aller Erkenntnis ist somit die *φαντασίαι καταληπτικαί*; aus ihnen entstehen auf natürlichem Wege die *προλήψεις*; diese haben wie jene unmittelbare Evidenz. Die kunstmäßig gebildeten Begriffe endlich erhalten ihre Überzeugungskraft erst durch die *προλήψεις*.

Es ist klar, daß die *κοιναὶ ἔννοιαι* nicht angeborene Ideen sind. Man braucht nur in Plutarchs Buch gegen die notiones communes zu blicken, um zu erkennen, daß er unter diesen keine von Anfang an im Geiste vorhandenen, fertigen Begriffe versteht, sondern solche, die erst erworben werden. Auch die Mathematiker nannten in diesem Sinne ihre Axiome *κοιναὶ ἔννοιαι*. Und doch hielten spätere Philosophen dieselben wiederholt für angeborene Ideen! Der Grund für diese Auffassung mochte wohl darin zu suchen sein, daß im Laufe der Zeit dieser Ausdruck eine andere Bedeutung bekam. Schon Chrysippos nennt gewisse moralische Begriffe *ἔμφυτοι προλήψεις*[2]) und Cicero und Seneca übersetzen das Wort stets mit anticipatio, innata oder insita cognitio, notio communis, praesumptio. Daß Epiktet unter den *προλήψεις* angeborene Ideen verstand, ist gewiß. Zuerst muß aber Ciceros Lehre in Betracht gezogen werden.

Cicero ist der erste ausgesprochene Vertreter der angeborenen Ideen. In theoretischen Sachen teilt er den Zweifel seiner Schule, der neueren Akademie, an der Möglichkeit des Wissens. Auf praktischem Gebiet jedoch neigt er dem Stoizismus zu, indem er den Wert der Erkenntnis hier betont. Das Handeln kann nicht von einem bloßen Fürwahrhalten ausgehen, sonst hätte jeder das Recht, nach seinem Belieben zu handeln, und der Zwang der öffentlichen Meinung oder der Gesetze wäre eine Ungerechtigkeit. Es muß auf diesem Gebiete eine allgemein-gültige Norm geben. Cicero mußte

[1]) Vgl. v. Arnim: „Der Stoizismus“; Allgemeine Geschichte der Philos.: Kultur d. Gegenwart.

[2]) St. resp. 1041 E.

das Recht des Imperiums verteidigen, und er konnte das nur, wenn ihm das Recht gerecht erschien, d. h. wenn man von einem jeden die Anerkennung gewisser Pflichten beanspruchen konnte, insofern als diese Anerkennung nur der Gesetzgebung seiner eigenen Natur gerecht wurde, so daß letzten Endes das Recht nicht *νόμῳ*, sondern *φύσει* war. Deswegen lautet die Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Moral und des Rechts anti-sophistisch und stoisch: sie stammen aus der Natur des Menschen.

In unserer geistigen Fassung sind angeborene Anlagen, welche die Grundlage unserer moralischen, rechtlichen und religiösen Begriffe sind. Diese angeborenen „Fünkchen" werden durch schlechte Sitten und schiefe Ansichten dergestalt ausgelöscht, daß die Natur nirgends in ihrem wahren Lichte erscheint. „Es sind nämlich in unsere Seelen die Keime der Tugenden gelegt (semina innata virtutum); könnten diese sich entwickeln und ausbilden, so würde uns die Natur selbst zu einem glückseligen Leben führen. Jetzt aber haben wir, sobald wir das Licht der Welt erblickt und unser Dasein erhalten haben, sogleich mit aller Verkehrtheit und allen möglichen Vorurteilen zu tun, so daß es mir in der Tat so vorkommt, als hätten wir mit der Ammenmilch den Irrtum eingesogen" [1]). In „de finibus" macht Cicero nicht zum wenigsten den Pädagogen dafür verantwortlich, daß die Seele das Opfer unverbesserlicher Vorurteile wird.

Die Natur hat dem Menschen nur die Anlage zur Tugend gegeben. Daher jenes stolze Wort: „Seine Tugend hat noch niemand den Göttern gutgeschrieben" [2]). Die Tugend kommt nur durch Übung zustande: virtus actuosa [3]). Andererseits war das Altertum tugendhafter als die späteren Zeiten, denn es stand dem Ursprunge von der Gottheit näher und wurde nicht von so vielen Vorurteilen beherrscht. Der Mensch hat nämlich seine Seele von Gott erhalten und ist daher unter allen Tieren allein göttlichen Ursprungs. Mit der Seele empfing der Mensch die Anlage zur Tugend; deshalb ist die Tugend im Menschen dieselbe wie in Gott, und wer der Tugend

[1]) Tusc. III, I. Hier das Argument von der Verdunkelung der angeborenen Ideen, wogegen Locke polemisiert.

[2]) de fin. 60.

[3]) de nat. deor. II, 93 zit. vor Dilthey: Werke II.

lebt, realisiert vollkommen seine Natur[1]). Aus solchen Gedanken entsprangen jene großartigen Worte: „wenn du schwörst, so denke daran, daß du das Zeugnis Gottes anrufst . . . . . d. h. das Zeugnis deines eigenen Gewissens, des göttlichen Teils deines Selbst[2])". Dieses Göttliche in uns ist die ratio, quasi quaedam lux lumenque vitae[3]).

Wie die sittlichen, so sind auch die im Rechte formulierten Sätze angeboren. „Est igitur haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, rerum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non institui sed imbuti sumus" [4]). Deswegen ist die lex naturae eine lex coelestis, und herrlich sind die Worte in „de republica" [5]), womit Cicero das ewige, allgemein-gültige, göttliche Wesen des Rechts schildert. Wer gegen dieses Gesetz sündigt, übertritt Gottes und des Gewissens Gebote, und er muß daher bestraft werden. Die Bestrafung setzt die Willensfreiheit voraus: „Est autem aliquid in nostra potestate" [6]).

Damit sollte an der Hand stoischer Lehren gezeigt sein, daß die fundamentalen Begriffe unseres sittlichen und gesellschaftlichen Lebens ihren Ursprung in der Tiefe der menschlichen Seele, in dem lumen naturae haben[7]). Diese Lehre hat eine weittragende geschichtliche Bedeutung.

Das Interesse, das Cicero an dieser Lehre hatte, kann man gut verstehen. Nichts lag ihm näher am Herzen, als die Größe des römischen Weltreiches. Und hatten die Geschichte desselben, wie auch seine eigenen Erfahrungen ihn nicht gelehrt, daß die Größe des Staates nicht von rigorosen Gesetzen allein, sondern viel mehr noch von der Achtung der Bürger vor diesen Gesetzen abhängig ist? Erwies er dem Staate nicht den größten Dienst, wenn er vermittels der Lehre von den angeborenen Ideen Tugend, Recht und Religion auf eine unumstößliche Grundlage stellte, damit für die Solidarität des Volkes kämpfend?

Neben diesen angeborenen sittlichen und rechtlichen Begriffen

---

[1]) de leg. I, 8.
[2]) de off. III, 68.
[3]) Ac. II, 26.
[4]) pro Mil. § 10.
[5]) Ac. II, 26 u. de rep. III, 22.
[6]) de fato § 14.
[7]) Tusc. III, 2.

gibt es noch andere. Darunter ist die Idee Gottes besonders wichtig. „Bei allen Menschen steht der Hauptpunkt fest: allen Menschen ist es angeboren (omnibus enim innatum est) und im Herzen gleichsam eingegraben (in animo, quasi insculptum), daß es Götter gibt. Von welcher Beschaffenheit sie jedoch seien, darüber ist man verschiedener Meinung; daß es welche gibt, leugnet niemand[1]).“ Die angeborenen Ideen sind notwendig und allgemein-gültig, weil sie allen Gemütern von Gott eingegraben wurden. Was schien selbstverständlicher, als durch Umkehrung zu behaupten, daß die Begriffe, die allen Menschen gemein sind, von Gott stammen und daher notwendig und allgemein-gültig sein müssen? Dieses Argument von dem consensus gentium als lex naturae[2]), welches er von seinem Lehrer Antiochus von Askalon gelernt hatte, verwendet Cicero, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, und er weist nach, daß auch ihre Beschaffenheit durch das Nachdenken klarzustellen sei. Cicero ist sich dessen völlig bewußt, daß es eine schwere Aufgabe ist, empirisch festzustellen, ob es eine allgemeine Übereinstimmung gibt[3]).

Das Argument der Übereinstimmung übersieht den Unterschied zwischen empirischer und begrifflicher Allgemeinheit. „Selbst die erschöpfende Aufzählung der Fälle, wo diese überhaupt möglich ist, gibt unserem Urteil noch keine strenge Allgemeingültigkeit; es bedarf dazu jederzeit der Unterordnung der Fälle unter einen begrifflichen Satz, ein mathematisches Naturgesetz[4]).“

Es gibt nach Cicero folglich angeborene sittliche, rechtliche, religiöse (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) und logische Begriffe, welche letzteren für das Verständnis überhaupt notwendig sind[5]).

Die Lehre Senecas ist von derjenigen Ciceros wenig verschieden. Auf Lucilius' Frage, wie die ersten Vorstellungen vom Guten und Gerechten zu uns kommen, antwortet er, daß die Natur uns diese nicht lehren kann. Sie gibt uns die Samenkörner der Wissenschaft, nicht die Wissenschaft selbst[6]). So wenig, wie die Tugend selbst angeboren ist, sondern

[1]) de nat. deor. II, 22 u. Tusc. I, 13; vgl. Locke: „Characters, as it were, stamped upon the mind of man“.

[2]) Tusc. I, 12.

[3]) de nat. deor. 162.

[4]) Riehl, Beitr. zur Logik. 34.

[5]) de nat. deor. 144 u. de leg. I, 9.

[6]) ep. 120, 4.

erst vermittels der allen Menschen angeborenen natürlichen Anlage erworben werden muß, so wenig ist ein Wissen um das Gute und Gerechte angeboren.

Die Natur hat die Anlagen auch zu den Begriffen von der Gottheit und von der Unsterblichkeit in den menschlichen Geist gelegt. Seneca kommt durch die Anwendung des Arguments von dem consensus universalis zu diesem Ergebnis[1]).

Epiktet hingegen lehrt, daß die προλήψεις fertige, in der Seele vorhandene Begriffe sind, welche nur durch den unrichtigen Vernunftgebrauch verdunkelt werden können. „Die Urbegriffe des Verstandes, sagt er, sind allen Menschen gemeinsam, und ein Urbegriff streitet nicht mit dem anderen. Denn wer von uns behauptet nicht, daß das Gute nützlich und zu wählen sei, und daß man es in jeder Lage suchen und verfolgen müsse? Wer behauptet nicht, daß das Gerechte schön und anständig sei? Wann entsteht also der Streit? Bei der Anpassung der Urbegriffe an die einzelnen Wesenheiten[2])". Sich bilden ist gleichbedeutend mit der Erlernung der richtigen Anpassung der natürlichen Urbegriffe an die ihnen entsprechenden Einzeldinge der äußeren Natur.

„Wir sind zur Welt gekommen, ohne von der Natur den Begriff des rechtwinkligen Dreiecks oder des Vierteltons oder des halben Tons mitzubringen, sondern diese Dinge lernen wir durch kunstmäßige Überlieferung; und darum glauben diejenigen, welche sie nicht wissen, sie nicht zu wissen. Vom Guten und Bösen, vom Schönen und Häßlichen . . . . . wer ist nicht mit einem angeborenen Begriff davon gekommen? Darum bedienen wir uns aller dieser Namen und suchen die Urbegriffe den einzelnen Dingen anzupassen". Wer von uns verschiebt Urteile über das Gute und Schöne, bis er diese Begriffe gelernt hat, wie die Nichtwissenden bei den Linien und Tönen? Der Grund hierfür liegt darin, „daß wir über manches schon von der Natur gleichsam gelehrt hierher kamen". Die Meinungsverschiedenheiten entstehen nun dadurch, daß wir uns einbilden, auch über das urteilen zu dürfen, wovon wir keine ursprüngliche Erkenntnis haben. Aufgabe der Philosophie ist es, die zu diesen Meinungsverschiedenheiten Anlaß gebenden

[1]) ep. 117, 6.
[2]) Arrh.: Unterr. I, 12.

Umstände des Näheren ins Auge zu fassen, damit wir uns einen Weg für die Erforschung der Wahrheit bahnen, ebenso wie wir bei den Gewichten die Wage und bei dem Geraden und Krummen das Richtscheit erfanden. Eine uns vor Fehlgriffen schützende Richtschnur geben uns die genau bekannten Urbegriffe. Der Besitz und der Gebrauch derselben unterscheidet den Menschen von anderen Lebewesen[1]).

Marcus Aurelius glaubt, daß der Geist die Fähigkeit habe, Erkenntnisse aus sich heraus zu schaffen. „Du weißt, der Geist, wenn er sich selbst begriffen und seine Macht kennen gelernt hat, hängt nicht ab von sanfteren und rauheren Lüften. Die Vernunft und die Lebenskunst sind nämlich Kräfte, die sich selbst genügen, und die keinen anderen Richter über ihre Aeußerungen haben als sich selbst. Sie haben ihr Prinzip und ihre Ziele in sich selbst.“ „In uns ist etwas, was alles andere hat, und wovon unser ganzes Leben regiert wird[2]).“

Es läßt sich somit nicht bezweifeln, daß einige der späteren Stoiker die Prolēpseis für angeborene Ideen hielten. Diese sind hauptsächlich sittlicher und religiöser Art Bei Seneca kommt die Idee der Unsterblichkeit hinzu. Die Stoiker verstehen unter den Begriffen etwas materielles, obwohl ihre Materie ganz hylozoistisch gefärbt ist. Die Gemeinbegriffe haben ihnen zufolge Allgemeingültigkeit, weil sie ein Teil der Weltvernunft in uns sind[3]).

Der mit dem Christentum auf den Plan tretende ethische Pessimismus verdrängte den Rest des selbst noch den Neuplatonismus kennzeichnenden Vertrauens zu der Macht der Vernunft, alle der Glückeligkeit im Wege stehenden Hemmnisse zu beseitigen, und das Bewußtsein der persönlichen Schwäche und Verderbtheit gewann die Überhand. Die neue Lehre legte allen Nachdruck auf den durch menschliche Kraft nicht zu überwindenden Hang zum Bösen. Während einem Cicero die lex naturae noch divina oder coelestis war, wurde die Natur nunmehr als Urgrund des Bösen angesehen. So mußte denn das Natürliche, das Menschliche mehr und mehr in den

[1]) ibid. II, 8 u. 11.

[2]) Selbstbek. V, 14 u. 21.

[3]) Epiktet, Unterred. II, 8. — Die Gemeinbegriffe stehen im Gegensatz zu den durch generalisierende Abstraktion gewonnenen Allgemeinbegriffen.

Hintergrund treten und damit auch die Lehre von den angeborenen Ideen.

Die paulinische Lehre vom Gewissen besagt zwar, daß das Gesetz allen Menschen im Herzen geschrieben sei, führt jedoch weiter aus, daß man ohne den Glauben verloren sei, so daß das Angeborene keinen besonderen Wert hat[1]).

Der Pelagianismus, welcher darauf hinweist, daß die Heiden der wahren Sittlichkeit vermöge der Anlagen in der Vernunft fähig sind, da die Vernunft ja nichts anderes als die Schöpfung Gottes ist und folglich gut sein muß, wurde 418 zu Karthago von der Gesamtsynode verurteilt und der Augustinismus siegte.

Augustin anerkennt mit Paulus, daß das Gesetz in dem Herzen aller Menschen vorhanden ist. Aus eigenen Kräften ist es jedoch dem Menschen unmöglich, sittlich zu sein, denn die Freiheit ging mit dem Sündenfall verloren. Seit jener Zeit gibt es keine natürliche Moral mehr. Die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster. Die wahre Tugend kommt nur durch die Gnadenwirkung zustande, und selbst an dieser haben nur wenige Anteil, da viele berufen, aber wenige auserkoren sind. Der Sündenfall hat nun einmal die Entwertung der geistigen Kraft herbeigeführt — das ist die Überzeugung, die das Denken jahrhundertelang in ihrem Banne hielt, welche jedoch ihre Kraft verlieren mußte, sobald sich die Menschen ihrer geistigen Macht bewußt wurden und mit diesem Bewußtsein trat die Lehre von den angeborenen Ideen wieder in den Vordergrund.

Dieses Bewußtsein tritt schon bei Scotus Eriugena zutage, welcher von natürlichen Sittengesetzen spricht und der Ansicht ist, daß Glaube und Vernunft nicht unvereinbar seien, da Gott der Urheber beider ist[2]).

Der Universalienstreit der Frühscholastik braucht uns nicht aufzuhalten, denn von einer Erkenntnistheorie, welche mit der Lehre von den angeborenen Ideen irgend welche Berührungspunkte hat, kann keine Rede sein. Das Gegenteil gilt von den realistischen und nominalistischen Lehren der Hochscholastik.

Thomas hält das Erkennen für ein geistiges Nachbilden der Wirklichkeit. Die Sinne sind leidende, rezeptive Vermögen, welche

[1]) Röm. II, 14—15.

[2]) Jodl: Ethik I, S. 154.

durch äußere Reize in Bewegung gesetzt werden. Die Sinnesobjekte werden nicht in ihrer vollen Körperlichkeit von den Sinnen erfaßt, sondern sie werden „vergeistigt", d. h. die Anschauungsbilder sind von den aufnehmenden Sinnesapparaten abhängig. Die von den Sinnen erfaßten Bilder können nicht unmittelbar auf die rein geistige Vernunft einwirken, sondern das Erkennen kommt dadurch zustande, daß der intellectus agens das Wesentliche aus den Anschauungsbildern oder Phantasmata aussondert und so intelligibele Erkenntnisbilder zustande bringt. Auf diese Weise kann der Verstand den allgemeinen Begriff des Dinges erfassen.

Der intellectus agens oder das natürliche Licht ist für Thomas ein den Menschen von Gott geschenktes Abbild seines eigenen Denkens. In ihm sind alle Erkenntnisse potentialiter enthalten. „In lumine intellectus agentis nobis est quoddammodo omnis scientia originaliter indita."[1]) Ist der intellectus agens einmal auf Grund der Sinneswahrnehmung in Tätigkeit gesetzt worden, so ist es ihm möglich, die Prinzipien seiner Tätigkeit zu erfassen.

Die Vernunft enthält außerdem der Möglichkeit nach gewisse praktische Grundsätze. Thomas nennt ihre Gesamtheit die Synteresis. „Synteresis non quaedam specialis potentia est ratione altior velut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua."[2])

Sind diese theoretischen und praktischen Prinzipien angeboren? Insofern als sie in dem natürlichen Licht und in der Synteresis enthalten sind, sind sie zweifellos angeboren; insofern aber als sie erst durch die Erfahrung bewußt werden, sind sie erworben. — Diese Lehre hat eine große Ähnlichkeit mit derjenigen von Aristoteles und Descartes. —

Diese Erkenntnislehre soll den gemäßigten Realismus begründen. Die Allgemeinbegriffe sind ante res in dem göttlichen Denken; sie sind sodann in den Einzeldingen vorhanden (in rebus); sie sind endlich der Möglichkeit nach im menschlichen Verstande, werden jedoch erst auf Grund der Erfahrung bewußt, d. h. sie werden post res ins Bewußtsein gefördert.

[1]) cont. gent. c. 46. Descartes gebraucht auch das Wort „indita".
[2]) sum. theol. II, 1, 94. 1. u. Jodl.: Kap. V.

Nach Duns Scotus sind nur Individuen wirklich.[1]) Man kann aber durch formale Distinktion an jedem Einzeldinge sachliche Unterschiede feststellen, z. B. sein Gattungswesen (quidditas) und seine Eigenart (später haecceitas genannt). Die quidditates sind jenes Allgemeine in den Dingen, welches nach den Urbildern in Gottes Geist geschaffen ist, und welches der menschliche Verstand aus den Einzeldingen durch Abstraktion erfassen kann. Die Allgemeinbegriffe in dem menschlichen Verstande entstehen, indem der Verstand auf Grund der sinnlichen Eindrücke species intelligibiles bildet, aus welchen das in den Dingen vorhandene Allgemeine ausgesondert werden kann.

Die quidditates haben somit nur in gewissem Sinne Realität. Vollkommen real sind allein die Einzeldinge. Diese entstehen dadurch, daß die haecceitas zu der quidditas hinzukommt. Die haecceitas, die Individualität, ist eine letzte Tatsache, ist „contingens", d. h. von allgemeinen Gründen nicht ableitbar. — Diese Lehre ist von großer Bedeutung. Sie ebnet der Naturwissenschaft die Bahn, insofern als sie darauf hindeutet, daß die Einzeldinge nicht durch logische Deduktion aus Allgemeinerem gefunden, sondern nur faktisch festgestellt werden können. —

Der Verstand hat die Fähigkeit, das empirisch Gegebene zusammenzufassen, als wahr zu erkennen und aus ihm das Allgemeine hervorzuheben." Intellectus non habet sensus pro causa sed tantum pro occasione: quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam virtute sua componere et, si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum, assentiet illi complexioni, non virtute sensus, a quo accipit terminos exterius[2])." Von angeborenen Ideen kann folglich keine Rede sein.

Auch für Wilhelm von Occam sind nur die Einzeldinge wirklich. Er verwirft jedoch Scotus' Lehre, daß das Einzelding dadurch entsteht, daß die haecceitas zu der quidditas hinzukommt; das wäre eine unnötige Vervielfältigung des Seienden. Die Individualität hat keine besonderen Ursachen; wenn die Ursachen der Natur Dinge hervorbringen, so sind diese stets Einzeldinge. Die All-

[1]) Vgl. C. Baeumker: Allgem. Gesch. d. Philosoph.: Kultur d. Gegenwart S. 338 ff.

[2]) quaest. metaph. 481.

gemeinbegriffe existieren nur im Verstande (objective), nicht in den Dingen (subjective). Unser Erkennen ist nicht das bildhafte Erfassen des Seienden. Wir erkennen überhaupt nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur die Wirkungen der Dinge auf uns, ihre Zeichen (termini). Die Zeichen sind nicht willkürlich, d. h. nicht beliebig zustande gebracht. Diese Zeichen erfassen wir intuitiv, ohne die Vermittlung von species intelligibiles, wie Thomas und Scotus lehrten. Ob ein Zeichen einem Dinge genau entspricht, können wir niemals feststellen. Allgemeinheit haben die Zeichen insofern, als sie unbestimmt und folglich auf viele Einzeldinge anwendbar sind. Der Satz: Der Mensch ist sterblich, bedeutet, daß alle einzelnen Menschen sterblich sind. Ein abstractives Wissen setzt stets ein intuitives voraus — das ist eine der wichtigsten Lehren Occams. Alle Erkenntnis muß von dem intuitiven Wissen um uns selbst und um die Dinge der Außenwelt, d. h. von der inneren und äußeren Erfahrung ausgehen.

Auch hier kann von angeborenen Ideen keine Rede sein, wohl aber von angeborenen Fähigkeiten, welche das durch die Sinne gegebene Material bearbeiten. — Diese Lehre Occams hat eine große Ähnlichkeit mit derjenigen von Locke und Hume. —

Man kann in gedachtem Sinne die principia speculabilia et operabilia von Thomas für angeborene Ideen halten. Es wäre aber, wie die Lehre von Duns Scotus zeigt, unrichtig, wenn man behaupten wollte, daß alle Realisten Vertreter der angeborenen Ideen seien. Die Nominalisten dagegen verwerfen sämtlich angeborene Ideen, nicht aber angeborene Fähigkeiten.

In der Renaissancezeit spielte die Lehre von den angeborenen Ideen eine außerordentlich wichtige Rolle. Sie tritt uns nicht mehr in dem aristotelischen Gewand wie bei Thomas entgegen, sondern sie wird direkt aus der stoisch-ciceronianischen Lehre von dem naturgemäßen Leben hergeleitet. In dieser Tatsache spiegelt sich der Geist jener Tage wieder: der Geist, welcher die Autorität in jeder Form bekämpfte und sich nur mit dem zufrieden gab, was mit der vernünftigen Natur des Menschen im Einklang steht. Jenes Streben, dem Irdischen und Menschlichen ein Minimum von Aufmerksamkeit zu gönnen, um eines überirdischen Lebens teilhaftig zu werden, hatte sich ausgelebt; der

Versuch, die Lehre der Kirche zu rationalisieren, war mißglückt; der Nominalismus hatte gelehrt, daß die Einzeldinge nicht aus hypostasierten Allgemeinbegriffen abgeleitet werden können, sondern etwas Gegebenes sind; hier eröffnete sich ein weites dankbares Feld für diejenigen, welche der zu keinem Ergebnis führenden logischen Spitzfindigkeiten überdrüssig waren; die Natur sollte Rettung gewähren, — nicht nur die physische Natur, sondern auch die geistige Natur des Menschen. Man sah endlich ein, daß die sittliche und ästhetische Größe, welche die Mehrzahl der Werke der Alten charakterisiert, nicht nur, wie die Tradition lehrte, glänzende Laster sein können; auf allen Gebieten erklärte man dieser erdrückenden Tradition den Krieg und rang um seine Freiheit, um das Recht, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu leben und in diesen Gesetzen sein Heil zu suchen. Die Bedeutung dieser neuen Bewegung war unermeßlich. Aus ihr ging jene bedeutsame Lehre hervor, welche man Theismus nannte und welche ihren Sitz an der Akademie zu Florenz hatte[1]). In Florenz studierten unter der Leitung Picos und Ficinos die Engländer Thomas Linacre und John Colet, die Oxforder Lehrer von Thomas More und Erasmus. More war bekanntlich ein energischer Vorkämpfer der religiösen Toleranz, und Erasmus erklärt fortwährend, daß alle Dogmen verstandesmäßig sein sollen. Er war es, der der Meinung Ausdruck gab, daß ein göttlicher Geist Cicero, Sokrates und die andern Größen des Altertums angehaucht habe; der erklärte, daß wenig dazu fehle, um ihn zu dem Ausruf zu veranlassen: „Sancte Socrates, ora pro nobis.“[2]) Christus' Leben war ihm ein glänzendes Vorbild, das jeden dazu anspornen sollte, der moralischen Gesetzgebung seines eigenen Gemütes zu folgen[3]).

Luther hingegen bekämpfte die Forderung, daß die Lehren der Religion mit der Gesetzgebung der Vernunft im Einklang stehen sollen, auf das nachdrücklichste. „Alles was dem Menschen angeboren und nicht neugeboren ist, das muß vertilget und getötet werden, daß sich niemand rühme, noch darauf verlasse.“[4]) Dies

[1]) Dilthey, Werke II.

[2]) conv. relig. Ulm., 1712, S. 166.

[3]) Jodl a. a. O. Kap. 6.

[4]) Cantate-Predigt, zit. bei Scholz: die Religionsphilosophie des Herbert v. Cherbury.

erklärt seine Feindschaft gegen Erasmus, welchen er einen listigen, tückischen Mann nannte, der beide, Gott und die Religion, verspottet und so viele Wankelworte geschrieben hat, daß sie auch von den Türken gelesen werden können[1]). „Denn diese Buben, sagt Luther von Erasmus und Genossen, wollen alles nach ihrer Vernunft messen; meinen, da Gott allmächtig, weise und gerecht wäre, so würde er solch gottlos Wesen nicht leiden. Denn könnt er's, wüßt er's und wollt er's besser, er würde wohl eine andere Welt machen, die frömmer wäre. Also gehen sie dahin[2])."

Ein ganz anderer Geist tritt uns bei Melanchthon entgegen. Er war ein mächtiger Kämpfer für die angeborenen Ideen, auf welche er die Wissenschaft der Ethik, nein die ganze Philosophie zu gründen suchte. Bis auf die Worte stimmen seine Ausführungen öfter mit denjenigen Ciceros überein.

Die Philosophie ist ihm zufolge weder für einen Teil noch für einen Ersatz des Evangeliums zu halten, sondern sie ist das Studium der in dem menschlichen Geiste geschriebenen Gesetze. „Est enim ipsa lex naturae scripta divinitus in mentibus hominum, quae quidem vere est lex dei de his virtutibus, quas intelligit ratio et quae necessariae sunt ad vitam civilem. Nam philosophia proprie nihil aliud est nisi explicatio naturae". In einer Anmerkung heißt es: „Notitia gentium de deo est notitia legis, deum esse bonum, sapientem, justum, misericordem, sed cum conditione videlicet facienti legem. Evangelium verum aliud docet, deum esse misericordem sine conditione[3])".

Aus der Philosophie ist diese Kenntnis nicht zu erlangen.

Die in dem menschlichen Geiste eingeschriebenen Gesetze sind das Ebenbild Gottes in ihm. „Item cum juvet cognoscere naturam alicujus gemmae, cur non magis juvet videre res summas atque optimas in natura hominum, videlicet quomodo natura ipsa vocet ad animi virtutes, quomodo omnium virtutum causae inscriptae sint in animis nostris. His dotibus certe nihil est in natura tota praestantius. Nam haec notitia est vestigium et imago divinitatis in homine, etsi vitio ac morbo naturae aliquo modo obscurata est[4])."

[1]) Tischreden: von Schwärmern usw.

[2]) ibid.: von Gelehrten.

[3]) Eth. herausg. v. H. Heineck 1893, S. 3.

[4]) ibid. V. Auch hier das Argument von der Verdunkelung der angeborenen Ideen, gegen das Locke sich wendet.

Das Ziel des Menschen ist „ex principiis naturae notis“ zu handeln. Das Naturgesetz ist nichts anderes, als dieses Ebenbild Gottes im Geiste. Das Gesetz setzt jedoch die Willensfreiheit (potestatem agendi) voraus, so daß auch diese Idee angeboren ist.

Das Naturgesetz ist ewig und unveränderlich. „Quaedam naturales notitiae in homine semper manent eaedem sicut in oculis idem lumen manet. Sicut igitur principia aliarum artium perpetua et immutabilia sunt, ita jus naturale est immutabile. Nihil enim aliud est proprie jus naturale nisi illae notitiae practicae seu principia de moribus. Quare recte inquit Aristoteles jus naturale immutabile esse et eandem vim habere ubique sicut ignis hic et in Persis urit.“ — Bei Herbert finden wir fast dieselben Ausdrücke. —

Vom Gewissen sagt Melanchthon: „Quid enim aliud est conscientia, quam facti nostri judicium, quod a lege aliqua aut communi formula petitur? Est itaque lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur, atque adeo quam deus insculpsit cujusque animo ad formandos mores accommodata. Nam ut sunt in disciplinis theoreticis ut mathematicis, quaedam communia principia sive κοιναὶ ἔννοιαι ἢ προλήψεις, quale illud est, totum esse majus partibus, ita sunt quaedam in moralibus tum principia communia tum conclusiones primae regulae omnium humanarum functionum[1]). Hiernach beruft sich Melanchthon ausdrücklich auf Cicero und Plato. Er sagt weiter von diesen angeborenen Gesetzen: „Non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a deo regulam judicandi de omnibus“, — und dies erinnert an Descartes.

Von den Naturgesetzen sind die auf Offenbarung beruhenden kirchlichen Gesetze zu unterscheiden[2]).

Mit den sittlichen Gesetzen ist die Idee Gottes angeboren. „Sicut autem homo conditus est, ut in eo luceat notitia dei“[3]). Mit der Idee Gottes auch die Idee der Vergeltung. Die angeborenen moralischen Gesetze, diese radii sapientiae divinae, finden ihren objektiven Ausdruck in dem Dekalog[4]).

Ähnlich wie Cicero nennt Melanchthon die uns durch die angeborenen Ideen ermöglichte Erkenntnisfähigkeit eine „in mentibus

[1]) Loci: de lege 115, vgl. Cic.: pro Milone, § 10, oben S. 19.
[2]) ibid. 116.
[3]) de an. 138.
[4]) de an. 140.

lux quaedam“ [1]). „Hanc lucem“, sagt er, „esse notitias divinitus sparsas in mentibus nostris, recte dicitur, quae qualis lux sit, tunc cernemus, cum archetypum deum intuebimur [2])“. Die angeborenen Ideen können durch Schuld getrübt werden [3]).

Die Seele hat somit ein ursprüngliches Besitztum. „Nec turbemur vulgari dicto: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et dijudicatio non prius fuerunt in sensu. Sed fatendum est, sensuum actione et singularibus objectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad ratiocinanda universalia, et ad judicandum [4]).“

Diese angeborenen Ideen sind nach Melanchthon die Basis aller Wissenschaften: „Lumen est sapientiae discernentis certas et incertas notitias, et fons demonstrationum in omnibus artibus [5])“; und er setzt sich ganz Lockes Vorwurf aus, daß die Vertreter der angeborenen Ideen zu meinen scheinen, daß man nur das lerne, was man gewissermaßen schon weiß, wenn er sagt: „De talibus sententiis ne populus quidem doceri potest nisi hinc sumantur potentiarum distinctiones [6])“.

Angeboren sind Ideen theoretischer und praktischer Art. Unter die erste Klasse fallen logische, mathematische und physische Grundsätze; unter die zweite: die Idee Gottes, die Sittengesetze, die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit.

Spürt man in diesem Kampf für das Natürliche nicht den Verächter der rabies theologorum? Melanchthon muß ohne Zweifel als einer der Vorkämpfer der autonomen Moral angesehen werden und er gründet seine Lehre von derselben auf die angeborenen Ideen.

Auf die interessanten, hierhin gehörenden Lehren Zwinglis, Sebastian Franks, Bodinus' in seinem anregenden Dialog „Colloquium heptaplomeres“ (1593), Montaignes und Charrons kann hier nur im Vorübergehen hingewiesen werden.

---

[1]) ibid. 144.
[2]) ibid. 144.
[3]) ibid. 138.
[4]) ibid. 144.
[5]) Vergl. Locke; Er sagt: Die angeborenen Ideen müssen „the foundation and guide of all acquired knowledge and future reasonings“ sein.
[6]) de an. 6.

Lord Herbert von Cherbury gehört zu diesen Philosophen, welche in ihrem Kampfe für die menschliche Freiheit die angeborenen Ideen als Rüstzeug benutzen. Das Leitmotiv auch seines Philosophierens ist es, der Vernunft zu ihrem Rechte zu verhelfen. Seine Lehre soll jedoch im nächsten Kapitel behandelt werden, nicht nur wegen des Interesses, das die neueren Philosophen ihr entgegengebracht haben, sondern auch wegen ihrer Berührungspunkte mit der cartesianischen Lehre.

Kapitel II.

Die Lehre von den angeborenen Ideen

seit Herbert von Cherbury.

Herbert (1583 bis 1648) nach Korthold, einer der drei großen Betrüger Europas, machte den Versuch, den damals besonders in Frankreich weit verbreiteten Deismus auf eine nicht zu widerlegende Metaphysik zu fundieren. Er verfaßte sein im Jahre 1624 vollendetes Werk „De veritate“ während seines Aufenthaltes in Paris als englischer Gesandter.

Während die Scholastiker es als eine ihrer Hauptaufgaben betrachteten, der Vernunft den Offenbarungswahrheiten gegenüber einige Geltung zu verschaffen, hat sich dieses Verhältnis bei Herbert umgekehrt. Er verkündigt die Oberherrschaft der Vernunft in allem, was Anspruch auf Anerkennung machen kann und verlangt von der Offenbarung eine unzweideutige Verstandesmäßigkeit.

Herbert geht von der Voraussetzung aus, daß es eine Wahrheit gibt, und zwar soll diese Wahrheit sich in allen, selbst den sich widersprechenden Lehren befinden: anima quaedam veritatis permeet. Den Grund hierfür sucht er in der mit gewissen Vermögen ausgestatteten, allen Menschen gemeinsamen Vernunft, mit welcher Gott zu allen Zeiten und an allen Orten die Menschheit beschenkt hat[1]). Daher ist es jedem einzelnen möglich, ohne Bücherhilfe die Wahrheit zu erkennen, wenn er nur alle Vorurteile und ungeprüfte Überlieferungen beiseite legt und seinen eigenen Bewußtseinsbestand einer Untersuchung unterzieht. Herbert stellt sich die Aufgabe, Zahl und Ordnung dieser Vermögen (facultates) festzustellen, wie auch die Regeln, nach welchen sie mit den ihnen verwandten Ob-

[1]) de ver. S. 1 u. 5. Ausg. 1655. Vergl. Güttler: Herbert von Cherbury.

jekten übereinstimmen, im besonderen und im allgemeinen — eine Aufgabe, die sich bisher niemand ex professo gestellt habe[1]).

Er charakterisiert zunächst das Wesen der Wahrheit. Sie ist ewig (coeterna) oder so alt wie die Dinge selbst, allgegenwärtig (ubique), durch sich selbst einleuchtend (per se manifesta); es gibt so viele Wahrheiten, wie Unterschiede in den Dingen vorhanden sind (tot sunt veritates, quot sunt rerum differentiae). Alle Unterschiede in den Dingen sind durch entsprechende angeborene Vermögen erkennbar, und andrerseits, was über diese Vermögen hinausgeht, ist unerkennbar. Deshalb ruft er aus: ne sapiamus ultra facultates! Jedes Einzelding erweckt im Geiste ein ihm entsprechendes Vermögen. Es gibt endlich eine Wahrheit aller dieser Wahrheiten.

Herbert polemisiert gegen die Skeptiker. Wenn auch nicht alles unserem Verständnis zugänglich ist, so doch einiges. „Proinde neque omnia sciri posse neque nihil deprehendimus, sed quaedam, ea scilicet, qua facultatem aliquam attestantem obtinent neque statim, si adsit facultas et objectum, inter se conformantur.

Es gibt vier Wahrheitsarten: 1. veritas rei: die Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst; 2. veritas apparentiae: die Übereinstimmung der Erscheinung mit ihrem Gegenstande; 3. veritas conceptus: die Übereinstimmung unserer Vermögen mit dem Gegenstande; 4. veritas intellectus: die Uebereinstimmung der erkannten Wahrheiten unter sich.

Übereinstimmung oder Konformität ist folglich die Bedingung aller Wahrheit: „inde veritatem inter objecta et facultates conformitatem summe conditionalem comperimus“; oder „harmonia quaedam inter objecta et facultates analogas“[2]). Wo die richtige Anpassung eines Objekts an das ihm entsprechende Vermögen nicht statthat, da tritt der Irrtum ein. Die Bedingungen der richtigen Anpassung können hier übergangen werden.

Die veritas intellectus steht am oberen Ende der Skala der Wahrheiten. Sie beruht auf den Gemeinbegriffen (communes notitiae — er nennt sie auch notiones communes — veteribus *κοιναὶ ἔννοιαι*), welche sich in jedem gesunden Menschen vorfinden (in omni

[1]) ibid. S. 4 u. 7.

[2]) ibid. S. 4 u. 5; 87; vgl. Paracelsus.

homine sano et integro). — Beiläufig bemerkt, tadelt Herbert die Stoiker, weil sie die κοιναὶ ἔννοιαι für empirisch gewonnene Begriffe halten, Dieser Ausdruck soll daher bei ihm etwas anderes benen als bei ihnen. Auch Locke und Leibniz halten sie für angeborene Ideen. —

Die Gemeinbegriffe sind vom Himmel in die menschliche Seele hineingegossen: „Tanquam coelitus imbuta mens nostra de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit". Sie sind ein Teil der Weisheit Gottes, sagt Herbert mit Cicero und Melanchthon: „Sunt igitur veritates intellectus communes quaedam notitiae in omni homine sano et integro existentes quae (tanquam partes scientiarum) ab ipsa universali sapientia depromptae, in foro interiori ex dictamine naturae discribuntur. Istas igitur seligere, seponere, et in ordinem si compingantur notitiae communes ab impuro opinionum coetu vindictae, et mysteriis et fide et quidem auctoritate eximia pollent, figmenta errores et molestias longe abdicantes[1])". Sie sind unmittelbar gewiß, werden nicht von der Erfahrung zustande gebracht, sondern ermöglichen erst dieselbe — nicht in dem Sinne zwar, daß sie nur Deutungsbegriffe sind, welche den durch die Erfahrung gelieferten Inhalt deuten und vereinheitlichen, denn ihren Inhalt haben sie in sich selbst. Wenn gesagt wird, sie machen die Erfahrung möglich, so bedeutet Erfahrung soviel, wie das ins Bewußtsein Fördern uud das Verständnis des schon potentiell im Geiste Vorhandenen, und dieses geschieht dadurch, daß äußere Objekte ihre inneren Gegenstücke oder Analogien erwecken. Von außen kommt die Erkenntnis nicht, sondern von innen: „Tantum abest interea ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ita sacra, ut sine eorum aliquibus, sive saltem aliquo, neque experiri neque quidem observare possimus". Natürlich denkt man nicht gleich nach der Geburt die in ihnen enthaltenen Wahrheiten: „Quemadmodum igitur (ex maxime recepta sententia) facultates quae vident, audiunt, amant, sperant etc., nobis ut connascentur (objecta sua cognata si desint), silent et quidem delitescunt, nullo sese indicio prodentes: ita quidem de notitiis communibus, quae adeo non sunt experimenta, ut nihil sine ullis vere experiri quaemus, existimandum est. Apage igitur istos, qui mentem nostram

[1]) ibid. S. 35 u. 37.

tabulam rasam, sive abrasam, esse praedicant; quasi ab objectis haberemus, ut in illa denuo agere possimus!“ Die Gemeinbegriffe sind die Grundlage alles Wissens: facultates nostrae praecones et prodomae: sie bleiben bis zu ihrer Betätigung unbekannt: „Haec interim notitiarum communium (ut etiam reliquorum sensuum) est lex sive fatum, ut, nisi ad objecta excitentur, sileant.“ Die Merkmale der Gemeinbegriffe sind: (1) prioritas; (2) independentia i. e. quando igitur ulterior non datur, quo regrediamur; (3) universalitas, insanos si demas et mente captos; (4) certitudo: ita auctoritate eximia pollent. ut qui illas in dubium vetarit ita totam rerum turbaret naturam, ut ipsum hominem quoddammodo exueret . . . . Sunt principia, quae si intelligis, negare nequis; (5) necessitas: quae faciunt ad hominis conservationem; (6) modus conformationis: assensus nulla interposita mora[1]).

Von diesen Gemeinbegriffen sind diejenigen zweiter Ordnung zu unterscheiden, welche mit der Hilfe des discursus entdeckt werden. Gemeinbegriffe erster Ordnung sind die von Gott und der Tugend: „Deus enim et virtus sunt communes notitiae ubique[2]).“

Träger der Gemeinbegriffe ist der instinctus naturalis. Er ähnelt der tätigen Vernunft des Aristoteles und dem Archeus des Paracelsus. Er hat seinen Ursprung in der Weltvernunft, welche das All durchdringt und deswegen gewährt er die höchste Norm der Wahrheit. Er ist immer und überall derselbe. Sein Wesen ist zeitlos, unsterblich, ebenso wie vires easdem, quae Pergami olim, modo obtinet rosa. Gott hat ihn mit seinen Gemeinbegriffen dem Menschen nie versagt (ab omni aevo discriptas fuisse). Und gerade weil er von Gott kommt, dienen alle, welche seiner Unterweisung folgen, der Sache Gottes: „In istis dei Opt. Max. causam agamus“; und es ist folglich auch sündhaft, sie in Frage zu ziehen: „Sunt igitur notitiae communes principia illa contra quae disputare nefas; sive ea pars scientiae, qua ex sua prima intentione nos imbutos voluit natura[3])“. „Ut interea non solum imaginis, sed etiam sapientiae suae divinae specimen aliquod et partem nobis impertiisse credatur deus Opt. Max. Totae igitur notitiae communes, ut in totum illud bonum commune intendantur, quasdam ipsum creato-

[1]) ibid. 35, 53, 68, 76—78.
[2]) ibid. 52.
[3]) ibid. S. 5, 51, 54, 61.

rem sapere, ausim dicere.“ Deswegen haben jene unrecht, welche die Vernunft für durch den Sündenfall verderbt halten. Wenn auch viele Menschen die Gemeinbegriffe nicht anerkennen, so hat die Voreingenommenheit oder der discursus daran schuld, welch letzterer den Menschen ja selbst die Willensfreiheit abstreiten will. Derselbe instinctus naturalis zwingt Pflanzen und Tiere, Elemente und Mineralien, den Gesetzen ihrer Natur zu folgen[1]). Der Instinkt schenkt den Menschen Begriffe, für welche keine andere Begründung möglich oder nötig ist, als daß sie aus Gottes Weisheit stammen. Diese Erkenntnis ist der Ausgangspunkt alles Wissens. Man braucht nicht zu glauben um wissen zu können, sondern man weiß, weil man an Gottes Weisheit teilhat. Der Mikrokosmos erfaßt den Makrokosmos, weil sie verwandte Wesenheiten haben: „Leges ex quibus microcosmos respondet macrocosmo advertas“. Auf dieser sich ewig gleichbleibenden Wirkungsweise der Vorsehung oder Natur beruht der consensus universalis, welcher das Kennzeichen der Wahrheit ist: „Unicam veritatis normam universalem, qui sine providentia divina non instituitur[2]).“ Wenn Locke hiergegen später bemerkte, daß Kinder und Idioten und viele andere nicht in diesem consensus universalis mitgezählt werden können, so scheint er zu übersehen, daß Herbert sagt: „Non solum interea ex legibus, religionibus, philosophiis, scriptorum denique monumentis quibuscunque consensum illum universalem eruimus; sed et facultates aliquas internas, ex quibus veritates istae conformantur, in nobis describi volumus. Insanos interea et mente captos, et impotentes illos animos mittimus, cuicunque sive ecclesiae sive opinioni adhaerant“. Herbert ist demnach dem Autoritätsglauben gerade so feindlich gesinnt wie Locke. „Veritatem sine dote quaeramus“ heißt es in der Vorrede, und auf dem Titelblatt steht: „Lectori cuivis integri et illibati judicii dicavit“.

Die zweite Erkenntnisquelle ist der sensus internus. Er umfaßt das Gefühls- und Triebleben. Er ist mit dem instinctus naturalis eng verbunden, und wo sie zusammenarbeiten, entsteht das Gewissen, welches Urteile über das Gute und Schöne fällt. „Conscientia est sensus communis sensuum internorum, a facultate illa,

[1]) ibid. 52.
[2]) ibid. 39 u. 51.

quae conscit oriunda. In cujus foro non solum quid bonum, quid malum, sed eorum gradus varii (ratione dignitatis, sive indignitatis uniuscujusque habita) per communes notitias auctoritate eximia, eo fine expenduntur, ut tandem in sententiam illam, quid fieri debeat, veniatur". Das Gewissen wendet die Gemeinbegriffe auf die Einzeldinge an, und deswegen herrscht in der Moralphilosophie gerade so große Übereinstimmung wie in der Mathematik: „De morali philosophia summus consensus; tota enim est notitia communis, quod in reliquis scientiis (nisi fortasse mathematicis excipias) non datur[1])"

Als dritte Erkenntnisquelle dient der äußere Sinn, sensus externus, welcher die Tätigkeit der Sinnesorgane umfaßt.

Der discursus oder die ratio endlich hat die Aufgabe, wie in der Scholastik, Ordnung unter den Vorstellungen zu schaffen, sich dabei der Gemeinbegriffe bedienend. Geht er nicht richtig vor, so verursacht er den Irrtum und den Zweifel.

Wenn auch eine gewisse Unklarheit in der Arbeitsverteilung der verschiedenen Erkenntnisquellen vorliegt, so ist doch klar, daß die Gemeinbegriffe das erste und das letzte der Herbertschen Philosophie enthalten.

Diese ganze, auf einer Metaphysik beruhende Erkenntnistheorie hat den Zweck, eine rationale Theologie zu begründen, welche Streitigkeiten auf diesem Gebiet ein für allemal ein Ende bereiten soll. Diese Rettung vor religiösen Fehden liegt in den uns von Gott geschenkten Gemeinbegriffen; man soll sich von allen geschriebenen und ungeschriebenen Überlieferungen befreien, sich Aufklärung verschaffen, den priesterlichen Zeremonien nur insofern Anerkennung zollen, als diese die veritates aeternas erläutern, anderenfalls sie als unwahre Erfindungen, die Uneinigkeit hervorbringen, verwerfen. Offenbarungen dürfen den ewigen Wahrheiten nicht widersprechen. Die Kirche, welche diese Wahrheiten zur Grundlage ihrer Glaubensartikel macht, kann nicht fehlgehen, denn sie beruht auf der Weisheit Gottes in uns[2]): Andererseits gibt es außer dieser wahrhaft katholischen Kirche kein Heil und keinen Frieden: „Ea solum in hominum animos inducantur, quae pacem communem concordiamque alant, vitaeque sanctimoniam promoveant". Das Christen-

[1]) ibid. S. 51, 112 u. 135.
[2]) ibid. 283 u. 267.

tum ist deswegen die beste Religion, weil es den folgenden fünf Grunddogmen der wahrhaft katholischen Kirche am besten entspricht: 1. es gibt ein höchstes Wesen; 2. dieses Wesen muß verehrt werden: 3. die beste Form der Verehrung ist die Tugend, vereint mit der Frömmigkeit; 4. man muß sich von Sünden befreien; 5. dem diesseitigen Leben folgen Lohn und Strafe.

Den Geltungsbereich der Offenbarung beschränkt Herbert auf ein Minimum. Sie ist nur dann anzuerkennen: 1. wenn sie auf ein Gelübde oder ein Gebet folgt; 2. wenn sie auf unmittelbarer Erfahrung beruht; 3. wenn sie sich auf etwas Gutes bezieht; 4. wenn man die Gegenwart Gottes unmittelbar empfindet.

Die Schrift „de religione gentilium" soll den empirischen Beweis dafür bringen, daß die fünf katholischen Grunddogmen sich in allen Religionen wiederfinden. Für die Entdeckung dieser Wahrheiten schätzte sich Herbert glücklicher als Archimedes.

Lord Herbert ist durchdrungen von dem Gedanken der Schönheit der Natur. Er kann sich deswegen mit den Theologen nicht vertragen, welche aus der entgegengesetzten Lehre Kapital zu schlagen scheinen. Die Natur des Menschen sieht er in dem uns von Gott geschenkten instinctus naturalis und daß er sich diesen paracelsisch vorstellte, geht, abgesehen von den paracelsisch gefärbten Bestimmungen desselben, aus seiner außerordentlichen Hochschätzung der paracelsischen Lehren hervor[1]).

Man hat in Herbert verschiedentlich einen Vorläufer Kants sehen wollen. Dies soll später wieder berührt werden, hier soll nur darauf hingedeutet werden, daß nach Herbert die Gemeinbegriffe ihr Material nicht aus der Erfahrung herholen, sie sind vielmehr fertige, im Geiste vorhandene Begriffe, welche durch eine vorbestimmte Einrichtung der Natur oder der Vorsehung objektiv gültig sind, d. h. sie enthalten schon die Erkenntnis des Seienden. Sie werden durch die Erfahrung nur in dem Bewußtsein wachgerufen — was keineswegs im Sinne Kants zu verstehen ist —. Außerdem werden die fertigen Erkenntnisse durch eine Metaphysik begründet, während Kant erst die Möglichkeit einer Metaphysik untersucht.

[1]) Autobiog. S. 49.

Grotius spendete dem Werk großen Beifall. Herbert erzählt: „Grotius and Telenius after they had perused, and given it more commendations than is fit for me to repeat, exhorted me to print and publish it[1])“, was zum mindesten von einer bewußten Geistesverwandtschaft zeugt. Denn auch Grotius läßt seine Rechtsphilosophie auf der vernünftigen Natur des Menschen fußen. Diese Behauptung kann durch dessen berühmte Definition von dem natürlichen Recht bewiesen werden: „Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Notwendigkeit oder eine moralische Häßlichkeit innewohne, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur eine solche Handlung entweder geboten oder verboten habe[2])“. Das Naturrecht ist immer und überall dasselbe; selbst Gott kann es nicht ändern, sowenig als er bewirken kann, daß 2×2 nicht 4 ist[3]). Die Gegenstände, auf welche das Naturrecht angewandt wird, verändern sich, nicht dieses selbst. „Es fließt aus den inneren Prinzipien des Menschen ab.“ Es ist die Gesetzgebung Gottes in uns, zum Unterschiede von den ausdrücklichen Geboten der Heiligen Schrift[4]). Das Kriterium desselben ist die allgemeine Übereinstimmung, weil diese einen gemeinsamen Grund hat. Kennt man den Grund, so kann man das Naturrecht direkt aus ihm ableiten. Diese direkte Methode ist besser als die indirekte, die von der Übereinstimmung ausgeht. Nur die Übereinstimmung gesitteter Völker ist gemeint, „denn einige Völker sind verwildert und unmenschlich geworden, wie Porphyrius sagt“.

Von dem Naturrecht ist auch das jus civile zu unterscheiden, welches auf Satzung oder Vertrag beruht. Der Grund des Naturrechts liegt in dem Geselligkeitsbedürfnis verbunden mit der Vernunft, nicht in dem Nutzen, wie Karneades meinte. Grotius beruft sich auf den schönen Satz des Florentinus, der uns wieder bei Leibniz begegnet: „Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas esse“.

[1]) Autobiog. S. 247.
[2]) De jure etc. I, C. 1. Philos. Bibliothek.
[3]) ibid. I, 1, 10.
[4]) ibid. I, § 13.

Auch das Recht beruht somit auf einer inneren, ewigen, vorbestimmten, allgemein-gültigen Gesetzmäßigkeit, von welcher wir durch Nachdenken Begriffe erwerben. —

Eine Sehnsucht nach Frieden in religiösen Angelegenheiten, ein ergreifendes Verlangen nach der Befreiung von allen dem selbständigen Denken im Wege stehenden Kräften kennzeichnete das geistig erwachte Europa. Überall waltete der Drang ob, sich die Wahrheit selbst zu verschaffen. Es war ein Drang, welcher sowohl die großen Naturforscher als die Philosophen jener Zeit beseelte. Auf allen Gebieten setzte man sein Äußerstes daran, die nicht durch die vernünftige Natur des Menschen gerechtfertigten Anschauungen zu verwerfen und nur dem beizupflichten, was vor ihrem Tribunal gerichtet und gerettet worden war. Was aber verleiht der Vernunft ihr Hoheitsrecht? Die angeborenen Ideen![1]) Man hielt sie für ein Letztes, nicht zu Bezweifelndes, eben weil der Mensch durch sie an der Weltvernunft teilhat, und man kann geneigt sein, diese Lehre als die von der Vergottung des Menschen durch die Menschenwerdung der Gottheit, von dem Unendlichen in dem Endlichen zu bezeichnen. In dem Glauben, daß diese subjektiven Gesetze Weltgesetze seien, war die Hoffnung jener Denker enthalten. Sie gab zu großen Begriffsdichtungen Anlaß. Noch einem Descartes, ja selbst einem Leibniz gewährte sie die Rettung vor der Verzweiflung an der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Man kann die große, von Locke mißverstandene geschichtliche Bedeutung dieser Lehre kaum besser zusammenfassen, als Dilthey es getan: „Nur Unwissende", sagt er, „können über den heiligen und frommen Klang spotten, welchen für die Menschen jener Tage die Worte: Natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz und Humanität gehabt haben. Das Aufatmen einer unter dem Druck der Konfessionen erliegenden Welt ist in ihm[2])". Das *ζῆν κατὰ φύσιν, ζῆν κατὰ λόγον, ζῆν κατὰ θεόν* des Mark Aurel[3]) ist der Angelpunkt, um welchen die behandelten und noch viele nicht zu erwähnende Lehren jener Tage sich drehen."

Die angeborenen Ideen sind auch das Fundament, auf welchem die cartesianische Lehre beruht. Trotzdem findet man in ihr keine

[1]) Die platonische Lehre von der Anāmnēsis war Galilei bekanntlich sehr sympathisch. Vgl. Riehl: Art. „Logik" in der „Kultur der Gegenwart", S. 101.

[2]) Werke II, S. 95.

[3]) Selbstb. VII, § 11.

zusammenhängende Darstellung derselben; Descartes mochte eine solche Darstellung für überflüssig gehalten haben, denn die Lehre von den angeborenen Ideen wurde damals allgemein anerkannt. Seine Ausführungen über die angeborenen Ideen klingen wiederholt an die Lehren seiner philosophischen Vorgänger, z. B. an die von Aristoteles und Thomas, an.

Besonders interessant ist seine Stellungsnahme zu Herbert, welche nicht allgemein bekannt ist. Er schreibt an Marsenne im Jahre 1637, daß sein Wahrheitskriterium das allen Menschen gemeinsame natürliche Licht, während dasjenige Herberts die allgemeine Übereinstimmung sei — ein Punkt schon, welcher in Anbetracht der Lockeschen Kritik von großer Wichtigkeit ist —; daß er der Ansicht sei, fast niemand bediene sich gebührend des natürlichen Lichts; daß viele den nämlichen Irrtum begehen können; daß es eine Menge von Dingen gebe, welche das natürliche Licht zu erkennen imstande sei, worüber aber noch niemand nachgedacht habe. Er unterscheide im Gegensatz zu Herbert zwei Arten von Instinkten: der eine sei rein geistiger Art und sei allen Menschen gemeinsam: das Licht der Natur nämlich oder der instinctus mentis, dem man vertrauen solle; den anderen teilen wir mit den Tieren; er bestehe aus einem bestimmten Naturtrieb, unseren Körper zu erhalten und Freuden zu genießen; ihm dürfe man nicht immer folgen.

Diese Tatsachen sind von großer Wichtigkeit für die richtige Interpretation der cartesianischen Lehre. Sie zeigen, daß eine gewisse Übereinstimmung zwischen dem instinctus naturalis Herberts und dem lumen naturale Descartes' besteht; sie zeigen aber auch, daß Descartes nicht von dem Argument des consensus universalis Gebrauch machen will, um das Angeborensein gewisser Begriffe zu beweisen, obwohl Descartes auch diese Beweisführung verwendet.

Herbert tritt folglich neben Descartes als Mitbegründer der modernen Lehre von der Oberherrschaft der Vernunft. Er hat jedoch keinen nennenswerten Einfluß auf die späteren Philosophen ausgeübt, deswegen ist er der Vergessenheit anheimgefallen.

Die Veranlassung zu der Ausbildung der cartesianischen Philosophie gaben einerseits die Erkenntnis der völligen Nichtigkeit des auf den Schulen verbreiteten Wissens, andererseits die Einsicht, daß die Erscheinungen oft trügen. Auch die Erfahrung, daß ver-

schiedene sittliche Normen in verschiedenen Ländern Anerkennung genießen, war von Bedeutung für die Entwicklung cartesianischer Gedanken.

Descartes wirft die Frage auf: Gibt es ein Wissen? und wie der ihm geistesverwandte Plato richtet er seinen Blick auf die Mathematik, von dem möglichen Wissen eine ebenso strenge Beweisbarkeit fordernd, wie die mathematischen Lehrsätze sie gewähren. Die mathematischen Beweisführungen wenden zwei geistige Prozesse an: Die Intuition und die Deduktion. „Unter Intuition verstehe ich nicht das mannigfaltig wechselnde Zeugnis der Sinne oder das trügerische Urteil, das sich auf die verworrenen Bilder der sinnlichen Anschauungen stützt, sondern ein so einfaches und instinktives Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, das allein dem Licht der Vernunft entspringt“ [1]). Wie Plato will Descartes somit vor den Erscheinungen fliehen und das Sein nur vermittels des Geistes erfassen. Intuitiv erkennt man, daß man existiert, daß man denkt und vieles Ähnliche, welches man gemeinhin nicht aufsucht, weil man es verschmäht, seinen Geist auf so Einfaches zu richten. In der Mathematik erkennt man die ersten Prinzipien intuitiv, und vermittels der Deduktion leitet man von diesen neue Sätze ab, deren Zusammenhang mit ihnen auch intuitiv erfaßt wird. Mit anderen Worten: Erkenntnis kommt dadurch zustande, daß man von einer als Ausgangspunkt dienenden Intuition aus logisch vorgeht. Nur durch die Anwendung dieser beiden Prozesse kann der Geist unbezweifelbare Erkenntnisse erhalten — wenn man von den durch göttliche Offenbarung empfangenen Erkenntnissen absieht. Diese sind noch gewisser als die durch die Vernunft begründeten, weil das Vertrauen, das man zu ihnen hat, „nicht Sache des Verstandes, sondern des Willens ist“. Während nämlich der menschliche Verstand verhältnismäßig enge Grenzen hat, ist der Wille in gewisser Hinsicht unendlich; denn er kann sich leicht über das klar Erkannte hinaus erstrecken.

Hervorragende Geister haben diese angeborenen Prinzipien der Methode zu allen Zeiten in Anwendung gebracht, wie die Geschichte der Geometrie und Arithmetik beweist, denn diese sind ja nichts als spontane Früchte aus jenen. „Denn der mensch-

[1]) Reg. III. ff.

liche Geist besitzt etwas Göttliches, in das die ersten Samenkörner nützlicher Erkenntnisse so gestreut sind, daß sie häufig, so sehr man sie auch vernachlässigt und durch verkehrte Sitten erstickt hat, eine spontane Frucht hervorbringen.“ Ähnliche „Samenkörner der dem menschlichen Geiste von Natur angeborenen Wahrheiten“ veranlaßten vormals die Alten, die Tugend der Lust, das Sittliche dem Nützlichen vorzuziehen, wenngleich ihnen der Grund für ihre Handlungsweise verborgen blieb[1]).

Obwohl es schwieriger ist, diese Methode in den anderen Wissenschaften zu verwenden, so muß man sie auch bei ihnen gebrauchen können, und zwar durch ihr Teilhaben an einer neuen Wissenschaft, welche „die wurzelhaften Grundlagen der menschlichen Vernunft enthält und ihre Aufgabe auch dahin ausdehnen muß, die Wahrheit aus jedem Gegenstande herauszuziehen.“ Diese Wissenschaft soll die Quelle aller Wissenschaften untersuchen, daher auch den Grund für die Evidenz der Geometrie auskundschaften.

Von diesen „schlichten, einfachsten, offenbar unserem Geiste eher angeborenen, als kunstvoll bereiteten Grundlagen“ muß die Wissenschaft ausgehen. Natürlich, man darf nicht gleich versuchen wollen, an der Hand derselben alle Streitigkeiten der Philosophen und alle Probleme der Mathematiker zu lösen. „Es gibt jedoch nichts Nützlicheres hier zu erforschen, als was die menschliche Erkenntnis sei und wie weit sie sich erstrecke. Dieses muß einmal im Leben untersucht haben, wer auch nur im mindesten die Wahrheit liebt; denn in der Erforschung dieser Frage ist das wahre Werkzeug alles Wissens und die ganze Methode enthalten“[2]). Wer die Voraussetzungen der Erkenntnis kennt, kann sich vor Irrtum schützen.

Man kann jedoch nicht erst lernen wollen, wie man die Intuition und Deduktion anzustellen hat, denn sie sind schlechthin die fundamentalen Verfahrungsweisen in dem Prozeß der Erkenntniserlangung.

Der ursprünglichste, intuitiv erkannte Begriff ist der von der Existenz des alles Bezweifelnden. Das „cogito, ergo sum“ ist kein

[1]) Reg. IV.
[2]) Reg. VIII.

Syllogismus, sondern ein einfacher Einblick des Geistes, ein intuitus mentis[1]). Dieser Begriff von dem Dasein des Zweiflers manifestiert sich zwar im Zusammenhang mit den sinnlichen Dingen, er stammt jedoch so wenig wie die in ihm enthaltenen Ideen aus denselben; er hat vielmehr seinen Ursprung in dem natürlichen Licht. „Denn daß ich einsehe, was ein ‚Ding', was ‚Wahrheit', was ‚Bewußtsein' ist, das scheine ich nicht anderswoher als aus meiner eigenen Natur zu haben" [3]). Dem Feuer die Wärme zuzuschreiben, dazu zwingt uns ein innerer Trieb; das natürliche Licht dagegen zwingt uns nicht, dies als wahr anzuerkennen. Was das natürliche Licht als wahr bezeugt, das kann in keinerlei Weise bezweifelt werden. Alle Ideen folglich, die in jenem Grundbegriff vom Ich enthalten sind, entspringen dem natürlichen Licht. Diejenigen, die da meinen, nichts sei im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war, unterwerfen alles der Einbildung, die doch auch nur eine Bewußtseinsart ist, und können das Zustandekommen der Idee des eingenen Ichs nicht erklären; denn eine Gewißheit können weder die Einbildung noch die Einzeldinge erzeugen; dazu ist jedesmal die Hilfe des Verstandes nötig. Außerdem sind unsere Vorstellungen von den Dingen niemals so wie die ihnen entsprechenden äußeren Dinge, „so daß es nichts in unseren Ideen gibt, was nicht dem Geiste oder der Fähigkeit zu denken angeboren ist, mit Ausnahme der Umstände, die sich allein auf Erfahrung beziehen" [3]).

Welche Gewähr hat man jedoch dafür, daß das, was dem natürlichen Licht entspringt, d. h. das was klar und deutlich erkannt wird, wahr ist? Die Antwort lautet: die veracitas dei.

Auch die Idee Gottes muß uns angeboren sein, denn sie kommt niemals wider Erwarten, wie die Ideen der sinnlichen Dinge, wenn sie sich den Sinnesorganen darbieten oder darzubieten scheinen. Sie ist auch nicht ausgedacht worden, denn man kann durchaus nichts von ihr wegnehmen oder zu ihr hinzutun, d. h. sie hat ein festes Gefüge. — Man vergleiche Melanchthons „non inventam a nostris ingeniis". — Sie muß folglich dem Menschen ebenso wie die Idee seiner selbst angeboren sein. Es ist auch

[1]) Antw. auf 2 Einw.
[2]) Med. III.
[3]) Bemerk. z. Progr. von Reg.; Med. III.

kein Wunder, daß Gott bei unserer Erschaffung uns diese Idee von sich selbst eingepflanzt hat, gleichsam als Zeichen, das ein Künstler seinem Werk aufprägt[1]). — Hiergegen wendet sich Locke ausdrücklich. —

In diesem Sinne deutet Descartes die Worte des Römerbriefs: „Was man vom Wesen Gottes erkennt, offenbart sich in seinen Geschöpfen;" sie bedeuten nach ihm, daß „alles, was wir von Gott wissen, sich durch keine anderen Gründe dartun läßt als die, welche wir unserem eigenen Geist entnehmen"[2]).

Betrachtet man nun diese Idee Gottes näher, so findet man, daß man sich kein andres Ding vorstellen kann, zu dessen Wesenheit das Dasein gehört als Gott allein; daß man sich nicht zwei Götter dieser Art vorstellen kann; daß wenn Gott existiert, er immer war und immer sein wird; daß Gott viele Eigenschaften hat, von denen man nichts abziehen oder verändern kann. Diese Idee von Gott würde man viel eher und leichter erkennen, wenn nicht Vorurteile den Geist verdunkelten oder körperliche Dinge das Bewußtsein gänzlich einnähmen. Deswegen bedarf es der Aufmerksamkeit, um die Idee Gottes zu finden.[3]) Alle Metaphysiker, d. h. diejenigen, die sich an die Vernunft halten, stimmen in ihrer Angabe der Attribute Gottes überein, so daß es kein Ding gibt, über dessen Natur eine größere Meinungseinheit besteht als über Gott. Der Widerspruch in bezug auf diese Idee hat seinen Ursprung in dem unrichtigen Vernunftgebrauch. Und selbst wenn man Gott verschiedene Namen gibt, so tut das nichts zur Sache. — Mit diesen letzten Ausführungen erklärt sich Locke einverstanden.[4])

Daß die Idee Gottes nicht aus den Sinnen stammen kann, erhellt auch daraus, daß sie mehr enthält als die Sinne jemals liefern können. Nach dem Prinzip, daß die Wirkung objektiv nicht mehr enthalten kann als die Ursache formaliter enthält, muß Gott die Idee von sich selbst in uns hervorgebracht haben.

Man kann die Idee von der höchsten Vollkommenheit nicht, wie die „Universalien des Porphyrius", durch generalisierende Ab-

[1]) Med. III, § 43. Descartes spricht von ideae innatae, notiones communes, veritates aeternae, axiomata.

[2]) Widmungsschreiben an die Sorbonne.

[3]) Med. V, § 12 u. 15. Auch hier das Argument von der Verdunklung.

[4]) Ant. auf die 2. Einw. u. Essay I, 4, § 13.

straktion aus Einzelerfahrungen gewinnen. Denn diese Vollkommenheit ist etwas Bestimmtes, Positives, „während die Einheit der Gattung zu den Naturen der einzelnen Individuen nichts hinzufügt", d. h. der Gattungsbegriff ist etwas Vorgestelltes, welches von dem Konkreten noch nichts Charakteristisches angibt. Die Gemeinbegriffe sachlicher Art sind ontologische Begriffe, nicht aber verdinglichte Gattungsbegriffe[1]).

Die Gemeinbegriffe sind auch deswegen keine Allgemeinbegriffe, weil jene intuitiv, diese aber erst nach einer Fülle von Erfahrungen erkannt werden. „Denn es ist in der Natur unseres Geistes, daß er die allgemeinen Sätze nur aus der Erkenntnis des Besonderen bildet."

Weil Gott ein vollkommenes und wahrhaftes Wesen ist, und weil „alles was in uns ist, von ihm kommt", deshalb können wir gewiß sein, daß was wir klar und deutlich erkennen, wahr und wirklich ist. Dieser göttliche Ursprung der klaren und deutlichen Ideen ist die Bürgschaft für ihre objektive reale Gültigkeit. Deswegen müssen wir in allen Dingen der Evidenz der Vernunft vertrauen, denn alles Sein muß ihren Gesetzen gemäß sein. Sie allein kann vor dem Trug der Wahrnehmungen Rettung gewähren, obwohl alle Vorstellungen eine gewisse Wahrheitsgrundlage haben: „Es wäre nicht möglich, daß Gott, der ganz vollkommen und wahr ist, sie ohne diese in uns gelegt hätte"[2]). — Ein ähnlicher Gedanke ist Herberts: anima quaedam veritatis permeet. — Dieses Vernunftvermögen, das es uns ermöglicht, die Wahrnehmungen zu berichtigen, nennt Descartes das natürliche Licht. Eben weil der Atheist sich nicht auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufen kann, kann er im Gegensatz zu den Gläubigen niemals die Wahrheit seiner Begriffe beteuern, denn es fehlt ihm eine Grundlage für seine Gewißheit.[3])

Descartes gibt noch einen zweiten Beweis für die Wahrheit der Grundbegriffe außer der Unmöglichkeit, sie zu bezweifeln, an, nämlich: daß sie zu allen Zeiten und von allen Menschen für wahr gehalten worden seien, abgesehen von der Idee Gottes, die manche bezweifelt haben, weil sie den sinnlichen Dingen zuviel zugeschrieben haben und weil Gott weder gefühlt noch gesehen werden könne.[4]) — Also

[1]) Ant. auf die 2. Einw.

[2]) Med. V.

[3]) Ant. auf die 2. Einw.

[4]) Schreiben an Picot, den Übers. der Prinz.

auch dem Argument von dem consensus universalis ist Descartes nicht abhold; er macht aber nur an dieser Stelle von ihm Gebrauch. Lockes Hauptkritik wendet sich nun gerade gegen dieses Argument; das zeigt schon, daß Locke nicht speziell gegen Descartes polemisiert.

Aus der Wahrhaftigkeit Gottes folgt, daß es eine körperliche Welt gibt. Auf die Frage, wie man dieselbe erkenne, gibt Descartes eine Antwort, welche die Lehren der Spinoza und Leibniz vorbereitet. „Ich behaupte, daß ich bestimmte Gesetze bemerkt habe, die Gott in der Natur so fest begründet und von denen er derartige Begriffe in unsere Seelen gelegt hat, daß wir, nachdem wir darüber hinreichend nachgedacht haben, nicht zweifeln können, daß sie in allem, was ist oder in der Welt geschieht, genau beobachtet werden," d. h. die Gesetze der Natur sind a priori erkennbar.[1])

Neben diesen sich auf ein objektives Sein beziehenden Begriffen gibt es unzählige Ideen von gewissen Dingen, von denen, obwohl sie nicht in der Außenwelt existieren, man dennoch nicht sagen kann, sie seien nichts; und wenngleich man sie in gewissem Sinne willkürlich denkt, so kann man dennoch nicht behaupten, sie seien erdichtet, sondern sie haben ewige, wahrhafte, unveränderliche Naturen. Die Summe der Winkel eines Dreiecks beispielsweise ist gleich zwei Rechten, und diese Tatsache hängt nicht von dem individuellen Willen ab. Man kann die Flügel von einem vorgestellten geflügelten Pferd hinwegdenken; niemals jedoch kann man sich ein Dreieck vorstellen, dessen Winkelsumme nicht gleich zwei Rechten ist. Aus der Erfahrung stammen die Ideen der geometrischen Figuren auch nicht, denn wir haben nicht nur Ideen von Figuren, die wir niemals gesehen, sondern diesen Ideen von Figuren kann in der Erfahrung niemals etwas genau entsprechen. Sie müssen somit angeboren sein, obwohl sie erst durch Aufmerksamkeit entdeckt werden.[2])

In ähnlichem Sinne sind die Ideen der Arithmetik angeboren.

Auch die Idee der Willensfreiheit ist angeboren, ja, sie gehört zu den ersten und gemeinsten der uns angeborenen Begriffe. Das geht aus folgender Betrachtung hervor: wir nehmen uns vor, alles zu bezweifeln; dabei erkennen wir stets unsere Freiheit, nur dem

[1]) Üb. die Meth. V.

[2]) Med. V, 5ff.

zuzustimmen, was völlig klar und deutlich ist; diese klare und deutliche Idee von unserer Freiheit, welche die fundamentalsten Tätigkeiten unseres Geistes begleitet, ist somit angeboren. Selbst wenn es unmöglich ist, diese unsere Freiheit mit der Vorherbestimmung Gottes zu vereinigen, so entsteht das daraus, daß Gottes Allmacht unbegrenzt und für uns unbegreifbar ist.[1])

Außer diesen angeborenen Ideen gibt es angeborene Sätze, ewige Wahrheiten, die keine Existenz außerhalb des Denkens haben. Letzterer Art ist der Satz: „Aus nichts wird nichts", „es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist", „wer denkt, muß, während er denkt, existieren" und unzählige andere, welche man nicht alle aufzählen kann, deren Natur man jedoch bei der Gelegenheit ihrer Anwendung kennen muß, um sich durch Vorurteile nicht verblenden zu lassen. Sie enthalten die logischen Prinzipien der Erkenntnis. Wenn auch viele Leute sie nicht anerkennen, so liegt der Grund dafür nicht in der Verschiedenheit ihrer Erkenntnisvermögen, sondern in den Vorurteilen, denen sie ein Opfer sind. Deshalb sagt Descartes wie Epiktet, daß, wer philosophieren will, zuvor alle Vorurteile ablegen muß[2]).

Angeboren sind folglich die Begriffe: 1. von unserer eigenen Existenz als der denkenden Substanz (zu der denkenden Substanz gehören das Vorstellen [perceptio] mit seinen Arten: Wahrnehmen, Einbilden und reinem Denken, und das Wollen mit seinen Arten: Begehren, Behaupten usw.); 2. von Gott; 3. von der körperlichen Natur als der ausgedehnten Substanz (zu der ausgedehnten Substanz gehören Größe, Gestalt, Bewegung, Lage, Teilbarkeit der einzelnen Teile usw.); 4. von der Willensfreiheit; 5. mathematische Sätze — auch Ideen genannt; 6. logische Sätze; 7. die Empfindungen, wie die des Schmerzes oder der Farben. In dieser Aufzählung fehlen die angeborenen praktischen Ideen.

Es ist an sich klar, daß die Empfindungen in anderem Sinne angeboren sind, als die Begriffe und Sätze. Denn diese sind in dem Sinne von den Wahrnehmungen unabhängig, daß der Geist sie dadurch erkennt, daß er sich auf sich selbst richtet, während die Empfindungen erst durch die Einwirkung äußerer Reize zustande

[1]) Prinz I. § 48.
[2]) Prinz. I, § 49 u. 75.

kommen. Obwohl die Empfindungen von einem inneren Faktor mitbedingt sind, liefern sie keine wahren Erkenntnisse — was ja die angeborenen Ideen tun.

Die Kenntnis dieser Begriffe und Sätze allein kann uns vor Irrtum schützen, denn in ihnen sind die Grundlagen unserer Erkenntnis enthalten.

Von weittragender Bedeutung für die richtige Erklärung der cartesianischen Lehre von den angeborenen Ideen ist seine Antwort auf das Programm von Regius, seinem abtrünnigen Schüler (1647).

Der zwölfte Artikel des Programms lautet: „Der Geist bedarf keiner Ideen oder Begriffe oder Axiome, die mit ihm geboren oder von Natur in ihm eingeprägt sind, sondern die bloße ihm eigene Fähigkeit zu denken genügt, um seine Tätigkeit auszuüben." Hierauf antwortet Descartes, daß der Autor der Sache nach dasselbe behaupte wie er. „Ich habe niemals schriftlich oder mündlich etwas davon gesagt, daß der Geist solcher angeborenen Ideen bedürfe, die etwas von seiner Fähigkeit zu denken Verschiedenes wären." Er habe bemerkt, daß es in uns bestimmte Bewußtseinsinhalte gebe, die weder von Sinnesobjekten noch von unserem Willen abhängig sind, sondern allein aus der Fähigkeit zu denken entstehen; und daher habe er diese Ideen angeboren genannt, in demselben Sinne, wie wenn man sagt, gewissen Familien sei die Großmut, anderen dagegen seien gewisse Krankheiten, wie die Gicht, angeboren; nicht als ob die Kinder aus solchen Familien schon im Mutterleibe an diesen Krankheiten litten, sondern weil sie mit einer bestimmten Disposition oder Fähigkeit sich diese zuzuziehen geboren werden.

Der dreizehnte Artikel besagt: „Alle Gemeinbegriffe, die sich im Geiste eingeprägt finden, entnehmen sämtlich ihren Ursprung entweder der Beobachtung der Dinge oder der Tradition."

Dieses, erwidert Descartes, ist falsch. Von den Dingen selbst kommt nichts in den Verstand hinein, sondern sie veranlassen den Geist, sich vermittels seiner angeborenen Fähigkeit gewisse Ideen vorzustellen. Weder die Bewegungen noch die von ihnen hervorgebrachten Gestalten stellen wir uns so vor, wie sie in den Sinnesorganen vor sich gehen und deswegen sind diese Ideen und Gestalten uns angeboren. Desgleichen müssen die Ideen des Schmerzes, der Farben usw. angeboren sein, denn sie sind den Bewegungen des

Körpers. welche sie verursachen, gar nicht ähnlich. Welche Bewegungen sollen aber etwas so Heterogenes wie die Gemeinbegriffe hervorbringen? Welche Bewegungen bringen den Gemeinbegriff zustande: „Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter sich gleich?“

Endlich behauptet Regius im vierzehnten Artikel: „Sogar die Idee Gottes ist in unserem Geiste entweder durch eine göttliche Offenbarung oder durch die Tradition oder durch die Beobachtung der Dinge eingepflanzt worden.“

Offenbarung, Tradition oder Beobachtung, antwortet Descartes, sind zweifellos die entfernteren Ursachen, welche die Idee Gottes in uns vergegenwärtigen. Die Gesichts- und Gehörseindrücke sind jedoch eine Mannigfaltigkeit von Bewegungen — was der Autor ja selbst sich von cartesianischen Lehren angeeignet hat und zugibt — und das Verständnis derselben kann doch nur durch eine vom Geist stammende Interpretation möglich sein, d. h. die Ideen sind der Potenz nach in uns. „Denn in der Fähigkeit enthalten sein, heißt nicht aktuell sein, sondern potentiell enthalten sein, da ja schon die Bezeichnung als Fähigkeit nichts anderes als Potenz bedeutet.“

Die Fähigkeit zu denken ist für Descartes identisch mit dem natürlichen Licht. Die angeborenen Ideen sind in dem natürlichen Licht enthalten. Sie sind jedoch nicht von Anfang an in dem Bewußtsein vorhanden; sie werden aber auch nicht durch das Denken geschaffen; sie sind Inbegriffe, welche durch Aufmerksamkeit ins Bewußtsein gefördert werden können; sie sind die Bedingungen alles Erkennens, denn klare und deutliche Ideen können nur aus ihnen hervorgehen. Man denkt durch sie, aber nicht notwendig an sie. Es ist die Aufgabe des Forschenden, auch an sie zu denken, d. h. sie sind der Ausgangspunkt, zugleich aber das Objekt alles Denkens. Wenn Descartes vermittels seines Zweifels nach einem vollständig gewissen, durch Intuition erfaßten Ausgangspunkt sucht, so will er nicht das natürliche Licht selbst in Zweifel ziehen; er will nur erforschen, was in diesem natürlichen Licht enthalten ist, d. h. was völlig klar und deutlich erkannt werden kann; sonst wäre es ja unmöglich, aus dem Zweifel herauszukommen. Durch das Forschen nach dem, was in dem natürlichen Licht vorhanden ist, erkennt man die angeborenen Ideen. Deswegen sagt Descartes, er habe

weder schriftlich noch mündlich etwas davon gesagt, daß der Geist angeborener Ideen bedürfe, die etwas von seiner Fähigkeit zu denken Verschiedenes wären.

Alles was der Geist somit klar erkennt, das muß von ihm selbst herrühren. Wenn auch einige seiner Ideen von einem äußeren Vorgang abhängig sind, so sind andere — die angeborenen im engeren Sinne — von allen Wahrnehmungen unabhängig, obwohl die Wahrnehmungen Anlaß zu unserer Aufmerksamkeit auf sie geben können. Sie sind unbewußt im Geiste vorhanden. Obwohl Descartes annimmt, daß der Geist stets denkt, so will er damit nicht „denken" und „sich des Denkens bewußt sein" identifizieren. Hobbes führt gegen Descartes aus, daß, wenn die Seelen der tief und traumlos Schlafenden kein Bewußtsein haben, so kann es keine angeborenen Ideen geben; hierauf erwidert Descartes, daß er unter angeborenen oder der Seele aufgeprägten Ideen nicht solche verstehe, welche der Geist stets bemerkt, denn dann gäbe es überhaupt keine angeborenen Ideen, sondern solche, welche wir in uns hervorzurufen die Fähigkeit haben[1]).

Die angeborenen Ideen in engerem Sinne sind vollständige Begriffe, zu denen man nichts hinzutun und von welchen man nichts abziehen kann, die in dem lumen naturale mitenthalten sind und die durch Aufmerksamkeit ins Bewußtsein gefördert werden. Das natürliche Licht ist der Träger dieser Ideen, wie Herberts instinctus naturalis der Träger der Gemeinbegriffe ist. Wie Herbert lehrt, daß jeder vorurteilslose Mensch die Wahrheit ohne Bücherhilfe vermittels der Gemeinbegriffe erkennen kann, so glaubt Descartes, daß jeder rechtdenkende Mensch durch das natürliche Licht allein ohne Hilfe der Religion und der Philosophie von selbst in die Geheimnisse der seltensten Wissenschaften eindringen kann[2]).

Das natürliche Licht erkennt unmittelbar die Wahrheit seiner Ideen, d. h. seines eigenen Inhalts. Diese Ideen sind die von ihm gegebenen, wie auch erkannten Ausgangspunkte aller Wissenschaft: Die Gegenstände wie die Mittel der Erkenntnis.

Wie nahe diese Lehre der aristotelischen von dem *νοῦς ποιητικός* steht, wird aus dem Obigen klar sein. Mit Ciceros Lehre hat die

[1]) 3. Einw. u. Antw. auf 3. Einw.
[2]) Dial. über Erforschung der Wahrheit usw.

cartesianische in mancher Hinsicht eine überraschende Ähnlichkeit, besonders darin, daß auch nach Cicero die Gottheit die Gültigkeit der im lumen naturae enthaltenen Begriffe verbürgt, nur sind diese Begriffe bei Descartes nicht vorwiegend praktischer Natur, obgleich Descartes auch angeborene praktische Ideen anerkennt[1]).

Die notiones communes sind die Grundlage auch der spinozistischen Philosophie; angeborene Ideen im rezipierten Sinne des Wortes sind sie jedoch nicht, obgleich Spinoza wiederholt von angeborenen Werkzeugen spricht.

Wenn Spinoza noch in seiner Jugendschrift, dem kurzen Trakta (1660), das Erkennen für ein Leiden des Geistes hält und entsprechend den Irrtum als die Beziehung einer von einem Teil der Körper herrührenden Affektion auf ihre Gesamtheit charakterisiert, so tritt uns in der Schrift „Tractatus de emendatione intellectus“ (1662) eine neue Auffassung entgegen, welche für die Philosophie Spinozas von entscheidender Bedeutung wurde. Er stellt sich hier die Aufgabe, zu erforschen, ob es ein höchstes Gut gebe, dessen der Mensch teilhaftig werden könne und ob die Liebe zu ihm, als einem ewigen, unendlichen Dinge, eine beständige und vollkommene Freude gewähre[2]). Um hierüber Aufschluß zu erlangen, muß man alle Arten des Erkennens (modi percipiendi) untersuchen, um die beste, zum Ziele führende Art zu wählen. — Diese Aufgabe, die sich Spinoza stellt, gibt uns einen Einblick in das tief-religiöse Gefühl, welches seiner trockenen und aller Überschwenglichkeit baren mathematischen Methode zu Grunde liegt.

Wie der Mensch von Anfang an mit den ihm angeborenen Werkzeugen (innatis instrumentis) sich gewisse, wenn auch noch so einfache Arbeitsgeräte verfertigte, kraft welcher er sich dann immer vollkommenere Werkzeuge schuf, bis er endlich schwierige Dinge mit Leichtigkeit zustande bringen konnte, so bildet sich der Verstand vermöge seiner angeborenen Kraft (vi sua nativa), d. h. durch das, welches in uns nicht durch äußere Ursachen bewirkt wird, Verstandeswerkzeuge, die ihm die Erzeugung neuer Werkzeuge ermöglichen, bis er den Gipfel der Weisheit erlangt. Es ist die Auf-

[1]) Reg. IV.
[2]) Vlot. V.

gabe, diese angeborenen Verstandeswerkzeuge (instrumenta intellectualia) aufzusuchen, damit sie ihm als Basis aller weiteren Forschung dienen.

Die Voraussetzung einer solchen Untersuchung ist die Selbstevidenz der Wahrheit, welche ihr das Unterscheidungsmerkmal der „Vorstellung" und allem übrigen gegenüber verleiht. Um zu wissen, daß man weiß, muß man notwendig vorher wissen. Daraus ist klar, daß die Gewißheit nichts anderes ist, als die Art, wie man „das formale Sein" empfindet. Völlige Gewißheit kann man nur dann haben, wenn man eine adäquate Idee oder das „objektive Sein" einer Sache besitzt, denn, wie gesagt, sind Gewißheit und objektives Sein identisch. Das Kennzeichen der Wahrheit liegt folglich nicht außerhalb der Ideen; die wahre Idee enthält vielmehr die Norm der Wahrheit in sich selbst; die Wahrheit ist immanent. „Wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen." Eine Idee ist um so vollkommener, je vollkommener[1]) das formale Sein ihres Objekts ist; es folgt daraus, daß die beste Methode für die Entdeckung der Wahrheit diejenige ist, welche das Wesen derselben an der Idee des vollkommensten Wesens untersucht. Durch die Untersuchung einer solchen Idee erlangt der Geist genauere Kenntnisse über seine angeborenen Werkzeuge, denn je mehr er weiß, desto besser erkennt er seine Kräfte und die Ordnung der Natur. Will also der Geist seine Natur völlig erkennen, so muß er alle seine Ideen aus jener Idee herleiten, welche die Quelle und den Ursprung der gesamten Natur darstellt, so daß sie auch die Quelle aller übrigen Ideen ist[2]).

Eine wahre Idee oder ewige Wahrheit läßt sich nicht bezweifeln. Eine ewige Wahrheit ist eine solche, die, wenn sie bejahend ist, niemals verneint werden kann, z. B. daß Gott ist, daß er kein Betrüger ist, daß ein Elephant nicht durch ein Nadelöhr gehen kann: dagegen ist es keine ewige Wahrheit, daß Adam denkt. Der Grund dafür liegt darin, daß die wahre Idee ihre Notwendigkeit in sich selbst trägt. Diese innere Beziehung zeigt sich auch dadurch,

[1]) Eth. II L. 43 Anm.
[2]) Vlot. XIV.

daß eine Idee wahr sein kann, ohne daß ihr Gegenstand wirklich ist. Die Idee eines Gebäudes in dem Gedanken eines Architekten, gleichviel ob ein solches Gebäude nie existiert hat oder existieren wird, bleibt wahr. Andererseits ist der Satz: „Peter existiert“ nur für den wahr, der gewiß weiß, daß Peter existiert. Daraus ist klar, daß in den Ideen etwas ist, welches das Wahre vom Falschen unterscheidet; dieses etwas — Spinoza nennt es die Form des wahren Gedankens — hängt von dem Vermögen oder der Natur des Verstandes selbst ab.

Die falsche Idee hingegen entspringt aus dem Vorstellungsvermögen, d. h. aus gewissen zufälligen und losen Empfindungen, die nicht aus dem Vermögen des Geistes selbst, sondern aus äußeren Ursachen hervorgehen, zu welchem der Geist sich leidend verhält und von denen wir uns mit Hilfe des Verstandes befreien müssen. Die Seele handelt nämlich nach bestimmten inneren Gesetzen und ist sozusagen ein geistiges Automat (quasi aliquod automatum spirituale).

Will man nun diese Gesetze des reinen Verstandes finden, so muß man sie der Ordnung nach aus der Idee des vollkommensten Wesens herleiten, und zwar so, daß der Geist „objektiv“ die Formalität der Natur sowohl im Ganzen als in ihren Teilen wiedergibt. Der Geist kann nicht die Reihenfolge der Einzeldinge erforschen wegen ihrer unbegrenzten Zahl und wegen der Mannigfaltigkeit der Umstände, von denen ein jeder für das Sein oder Nichtsein einer Sache bestimmend sein kann. Er muß vielmehr die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge aufsuchen, welche in allen Einzeldingen auf solche Weise vorhanden sind, daß diese ohne sie weder sein noch begriffen werden können.

Nach dieser Kennzeichnung der Eigenschaften des Verstandes bricht die Schrift ab, ohne die angeborenen Werkzeuge ausführlich behandelt zu haben. So stehen wir vor der Ethik, ohne eine vollkommene Rechtfertigung ihrer Methode zu besitzen. Eine Ausführung in der Schrift „Tractatus de emendatione intellectus“ wirft ein Licht auf dieselbe: „Den besten Schluß“, heißt es daselbst, „wird man von irgend einer besonderen affirmativen Wesenheit, oder einer wahren und richtigen Definition herleiten (denn je spezieller eine Idee ist, desto vollkommener und daher desto klarer ist sie). Denn von bloßen, allgemeinen Axiomen kann der Verstand

nicht zum Besonderen herabsteigen, weil sich die Axiome über Unendliches verbreiten und den Verstand nicht mehr zu der Betrachtung des einen Besonderen, als zu der Betrachtung des anderen bestimmen. Daher ist der richtige Weg zum Forschen der, daß wir aus einer gegebenen Definition Gedanken bilden“ [1]). Die Definition eines Dinges gibt nach Spinoza nicht dessen genus et differentiam an; sie schließt nichts weiter in sich und drückt nichts weiter aus als die Natur des definierten Dinges, d. h. die Natur, die Wesenheit und die Definition eines Dinges sind Wechselbegriffe. Die Definitionen Spinozas sind synthetisch. Will man die Ordnung der Natur und die angeborenen Kräfte vollkommen kennen lernen, so muß man von der synthetischen Definition des höchsten Wesens ausgehen.

Die Ethik setzt die angeborenen Werkzeuge als bekannt voraus und formuliert jedesmal nur solche und so viele von ihnen in den Grundsätzen, Forderungen und Definitionen — seien diese sachlicher oder begrifflicher Natur —, als zur Erreichung des Zweckes der Untersuchung nötig sind. Darin unterscheidet sich die Methode, welche Spinoza in der Ethik anwendet, von derjenigen Descartes', welcher durch Analyse die angeborenen Ideen und Sätze aufsucht. Wenn man gesagt hat, daß angeborene Begriffe die Grundlage des spinozistischen Systems sind, so ist das entschieden falsch, denn die notiones communes Spinozas sind keine angeborenen Ideen.

Spinoza begründet die Bedeutung der notiones communes in dem zweiten Teil seines Hauptwerks.

Was allen Dingen gemeinsam, und was gleichermaßen im Ganzen wie im Teile ist, macht die Wesenheit eines Einzeldinges nicht aus. Denn wenn es die Wesenheit eines Einzeldinges ausmachte, so könnte es ohne dasselbe weder sein, noch begriffen werden, was gegen die Voraussetzung ist [2]). Was aber allen Dingen gemein, und was gleichermaßen im Ganzen wie im Teile ist, läßt sich nur adäquat begreifen, denn die Idee von dem Gemeinsamen wird notwendig in Gott adäquat sein, nicht nur sofern er die Idee des menschlichen Körpers, sondern sofern er die Ideen von dessen Affektionen hat, die sowohl die Natur des menschlichen Körpers wie die der äußeren Dinge teilweise in sich schließen. In Gott wird diese Idee daher

[1]) Vlot. XXXI.

[2]) Eth. II, Def. 2 u. II L. 37.

adäquat sein, sofern er die menschliche Seele ausmacht, oder sofern er die Ideen hat, die in der menschlichen Seele sind. Deswegen nimmt die Seele das Gemeinsame notwendig adäquat wahr, und zwar, sowohl insofern als sie sich selbst, als auch insofern sie ihren eigenen Körper oder irgendeinen äußeren Gegenstand wahrnimmt: auch läßt sich das Gemeinsame auf keine andere Art begreifen. Was ferner den menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von denen er affiziert zu werden pflegt, gemeinsam und eigentümlich ist, davon wird auch in der Seele eine adäquate Idee sein, denn es wird von dem Gemeinsamen in Gott eine adäquate Idee geben, sowohl insofern als er die Idee des menschlichen Körpers, als insofern er die Idee der angenommenen äußeren Körper hat. Wird nun der Körper von dem Gemeinsamen affiziert, so wird die Idee der Affektion das Gemeinsame in sich schließen und insofern adäquat sein, als Gott durch die Idee des menschlichen Körpers affiziert ist, d. h. sofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, und daher ist die Idee der Affektion auch in der menschlichen Seele adäquat. Hieraus folgt, daß die Seele um so mehr erkennt, als der Körper mit anderen Dingen Gemeinsames hat. Alle Ideen, die aus solchen adäquaten Ideen folgen, sind ebenfalls adäquat, denn sie folgen aus der Natur Gottes, sofern er die Wesenheit der menschlichen Seele ausmacht[1]).

Das ist der Grund der sogenannten Gemeinbegriffe, welche die „Grundlage unseres Schlußverfahrens" sind. Sie sind sorgfältig von den Allgemeinbegriffen zu unterscheiden. Diese entstehen dadurch, daß das Vorstellungsvermögen nicht alle Eigentümlichkeiten der Einzeldinge behalten kann, sondern nur die hervorspringendsten Merkmale hervorhebt; es ist zu beachten, daß diese Begriffe von einem Individuum zum andern variieren, je nachdem was seinen Körper am häufigsten affiziert hat. Weil man die Dinge durch diese bloßen Vorstellungsbilder erklären wollte, sind unter Philosophen so viele Streitigkeiten entstanden. Im Gegensatz zu diesen Vernunftwesen der Realisten beziehen sich die Gemeinbegriffe nicht nur auf ein Wirkliches, sondern sie sind selbst Wirklichkeiten, d. h. sie sind nicht Abstraktionen oder Eigenschaften der Dinge, sondern sie sind Teile, Modi des göttlichen Wesens, einmal unter dem Attri-

[1]) ibid. II. L. 16, 25, 27, 38, 39 u. 40.

bute des Denkens, sodann unter dem der Ausdehnung betrachtet. Die Gemeinbegriffe, da sie das Wesen Gottes ausmachen, sofern er aus der menschlichen Seele besteht, sind ewig, unveränderlich, notwendig. Ihnen entsprechen in dem Attribute der extensio die ewigen festen Dinge. Sie betrachten alles sub specie aeternitatis, ohne auf das Zeitliche oder das Einzelding Bezug zu nehmen. Andrerseits sind die Einzeldinge nur insofern wirklich, als diese ewigen Wahrheiten in ihnen vorhanden sind; denn nur insofern hat Gott von ihnen Kenntnis oder waltet in ihnen die Gesetzmäßigkeit der göttlichen Natur. Insofern die Seele eine Erkenntnis von diesen ewigen Wahrheiten hat, welche sie in sich selbst vorfindet, hat sie eine adäquate Erkenntnis von der Wesenheit Gottes[1]). Daher sind Gottes unendliche Wesenheit und Ewigkeit allen Menschen bekannt, und wenn viele Menschen eine nicht ebenso adäquate Idee von Gott haben wie von den Gemeinbegriffen, so rührt das daher, daß sie Gott nicht wie die Körper zu erfassen vermögen, und weil sie die Bezeichnung „Gott“ mit den Vorstellungsbildern von den Dingen verbunden haben, die sie gewöhnlich sehen; dies können die Menschen kaum vermeiden, da sie fortwährend von den Körpern affiziert werden. Hat man aber diese Erkenntnisse von Gott erhalten, so kann man, da alles in Gott ist und durch ihn begriffen wird, aus ihnen viele adäquate Erkenntnisse ableiten.

Die notiones communes Spinozas sind nicht angeborene Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes, denn sie sind ewige Wesenheiten, Gedanken Gottes und nicht bloß Abbilder oder Abdrücke derselben in der vergänglichen Menschenseele. Von den angeborenen Ideen lehrt man im allgemeinen, daß der Schöpfer sie der Seele bei der Geburt aufgeprägt habe; was aus ihnen jedoch nach dem Tode wird, erfährt man nirgends. Die Gemeinbegriffe Spinozas waren dagegen immer und werden immer sein; sie sind überall und folglich auch in der menschlichen Seele vorhanden, und in diesem Sinne kann man sagen, daß sie der Seele mitgegeben oder mit ihr geboren wurden. Sie sind keine Gattungsbegriffe. Sie gleichen den Begriffen des Raumes: kennt man die Eigenschaften des Raumes, so kennt man die Eigenschaften aller Teile desselben, während man die Eigenschaften der Einzeldinge noch nicht kennt, wenn man die

[1]) ibid. II. L. 44 u. 47.

Gattungsbegriffe kennt. Die Gemeinbegriffe allein ermöglichen uns eine adäquate Erkenntnis im Gegensatze zu dem Trug des Vorstellungsvermögens. Sie sind die aus der cogitatio stammenden, von selbst einleuchtenden logischen und sachlichen Grundlagen alles Erkennens. Durch sie steigen wir von der zweiten Stufe der Erkenntnis, der der ratio, zu der dritten, der der intuitio empor. Sie sind Gottes Natur im menschlichen Geiste, kraft derer wir Gottes Wesen unmittelbar schauen. Die Erkenntnis, die aus ihnen hervorgeht, ist die Erkenntnis Gottes von sich selbst; die Liebe zu ihnen ist die Liebe zu den ewigen Gesetzen Gottes, die Liebe Gottes zu sich selbst. Das ist der tiefe Sinn der Lehre vom Verstande als geistigem Automat, von der Selbstgenügsamkeit des göttlichen Fünkchens in unserer Seele, von den angeborenen Werkzeugen, welche als Richtschnur in unserem Ringen nach Erkenntnis dienen sollen.

Die Cambridger Schule hat wenig Neues zu der Lehre von den angeborenen Ideen beigetragen. Im allgemeinen stimmt ihr Standpunkt mit demjenigen von Grotius überein. Genauere Kenntnis von Descartes hat scheinbar nur Henry More gehabt. Was uns interessiert, ist die Frage, ob Lockes Angriff gegen die angeborenen Ideen ganz besonders der Lehre dieser Schule gilt. Man könnte geneigt sein die Frage zu bejahen, denn die Cambridger Schule zählt nicht nur zu den energischesten Vertretern der angeborenen Ideen, sondern sie geht auch zeitlich dem „Versuch“ Lockes unmittelbar vorher. Locke hat ihr auch durch persönliche Beziehungen ziemlich nahe gestanden. Daß er sie jedoch vor allen anderen im Auge hatte, läßt sich nicht nachweisen.

Die Cambridger Schule beschäftigte sich besonders mit Plato, Cicero und Plotin, erzählt uns Burnet, und das wird durch einen Blick in ihre Werke bestätigt. Dies wirft ein Licht auf die Tendenz der Schule. Die Cambridger sind Rationalisten und fühlen sich in bewußtem Gegensatz zu dem Naturalismus von Hobbes.

B. Whichcote, der Urheber dieser Bewegung, fordert einen jeden auf, seine eigene Vernunft zu gebrauchen, denn diese ist die uns von Gott geschenkte Leuchte. „Wer gegen die Vernunft kämpft, kämpft gegen Gott“, ruft er aus. „Es ist dasselbe das tun, was die Vernunft verlangt, oder das, was Gott selbst gebietet. Die Ver-

nunft ist die göttliche Lenkerin des menschlichen Lebens; sie ist die wahre Stimme Gottes“ [1]). Das geschriebene Wort Gottes bekräftigt und erinnert uns nur an die in der Vernunft liegenden vernachlässigten Grundsätze des Handelns. Jeder hat ein Recht zu seinem Urteil, und er kann und soll nur das glauben, wofür er Gründe hat: denn man kann nicht glauben, was man will, sondern nur das, was vernünftig scheint. „Ich habe stets gefunden, daß die Predigten anderer mir das Herz am meisten bewegten, welche den Kopf am meisten erleuchteten.“ Nicht alles soll man glauben, denn wer leichtgläubig ist, wird leicht ungläubig. Gerade weil die Religion vernünftig ist, braucht sie sich nicht vor der Vernunft zu fürchten, ja es gibt nichts, das so vernünftig ist wie die Religion. Sie besteht aus zwei Teilen: der Moral und den Institutionen. Die Moral ist der Teil der Religion, welcher sich nie verändert. Moralische Gesetze sind Gesetze an und für sich (of themselves). Sie bilden den Hauptteil der Religion, ja neunzwanzigstel derselben. Über sie kann man nicht streiten. Wer sie hört, stimmt ihnen bei. Der Streit entsteht erst in dem zweiten Teil der Religion: den Institutionen. Diese beruhen auf den Geboten der Schrift, welche nicht immer klar und unzweideutig sind. Alle Religionen, so verschieden sie auch sein mögen, haben eine gemeinsame Grundlage: „diese wurde zu allen Zeiten anerkannt, vor dem Gesetze Mosi, unter diesem Gesetz und nach demselben“ [2]).

Dieser Geist Whichcotes vererbte sich auf seine Schüler. John Smith vertrat die Ansicht, alle Erkenntnis quelle aus der Seele selbst. „Jede Kunst, sowie jede Wissenschaft, muß von gewissen praecognita — Locke gebraucht dieses Wort — oder προλήψεις ausgehen, und die Theologie setzt ihrem Wesen nach eine Macht in uns voraus, welche einer Macht über uns entspricht und dieselbe begreift .... Jener griechischer Philosoph hat recht, wenn er sagt, jedes Ding wird am besten von demjenigen erkannt, welches eine genaue Ähnlichkeit oder Analogie mit ihm hat. Deswegen pflegt die Hl. Schrift ein gutes Leben als die Prolepsis oder das fundamentale Prinzip der göttlichen Wissenschaft hinzustellen .... Wie das Auge der Sonne nicht gewahr werden könnte, wenn es nicht sonnenhaft wäre (sun-like) und wenn die Form und die Ähnlichkeit

[1]) Tulloch: Rat. Theol. II, S. 34 u. 110.
[2]) ibid. II. 108.

der Sonne nicht in ihm gezeichnet wären[1]), so kann auch die menschliche Seele Gott nicht schauen, es sei denn, daß sie gottähnlich (god-like) oder daß Gott in ihr entstanden sei und sie somit an der göttlichen Natur teilhabe“[2]). Gott nur in Büchern und Schriften suchen, heißt den Lebendigen unter den Toten suchen. „Die Gemeinbegriffe (common notions) von Gott und der Tugend, welche in den menschlichen Seelen eingeprägt sind, sind klarer und deutlicher als irgend etwas anderes; und wenn sie nicht gewisser sind, so haben sie doch mehr Evidenz und zeigen sich weniger schwierig dem nachdenkenden Vermögen, als die geometrischen Beweise .... Die Wahrheit braucht vor der Vernunft nicht flüchtig zu sein, denn es besteht einige ewige Freundschaft zwischen ihnen .... Wir müssen das Auge der Seele öffnen, welches wir zwar alle besitzen, wenige von uns jedoch gebrauchen“[3]). Die Lehrsätze der Geometrie, sowie die Grundsätze der Moral sind „Abzeichen der ewigen Natur“. Desgleichen die physischen und metaphysischen Grundsätze, welche die ersten Prinzipien oder die höchste Vollendung aller Wissenschaft sind. Sie sind zeitlos und unveränderlich, „obwohl wir nur seit gestern sind und uns jeden Augenblick verändern, so sind diese doch ewig und den Veränderungen der Zeit nicht ausgesetzt; wir könnten sie niemals aus empirischen Beobachtungen zusammenstellen, denn in diese waren sie niemals gesät“. Die Seele als Träger dieser ewigen Ideen oder „heiligen Hieroglyphen“ ist ebenso ewig wie diese und ihr Verlangen nach einer ewigen Vereinigung mit Gott ist die Wirkung des Atems Gottes in ihr[4]). Die angeborenen Ideen sind ein Bild Gottes in unserem Innern — hier der Gegensatz zu Spinoza —.

Cudworth ist der gelehrteste Vertreter dieser Schule. Man hat ihn einen Arianer, einen Sozinianer, einen Deisten gescholten, weil er versuchte, Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen[5]). Er bekämpft hauptsächlich den Naturalismus von Hobbes. Dieser hatte nach Macchiavellischem Muster im Sittlichen nur ein Mittel zum Zwecke eines friedlichen und gesicherten Lebens gesehen; ihm

[1]) Vgl.: Plotin: Enneade I. 6, 9.
[2]) ibid. II. 142.
[3]) ibid. II. 167 ff.
[4]) ibid. II. 159.
[5]) Vgl.: Tulloch a. a. O. u. Jodl: Ethik K. VII.

war die Selbstliebe das oberste Prinzip der Moral, und gegen diese, den Menschen herabwürdigende Lehre erhebt Cudworth Einspruch. Die Moral besteht nicht in dem Gehorsam gegen den Leviathan, sondern in dem Gehorsam gegen die Gebote der eigenen Vernunft. Nicht Satzung, sondern die Natur des Menschen ist die Quelle der Moral, denn dieser Natur sind Ideen von den ewigen Wesenheiten eingeprägt.

Die Wesenheiten der Dinge, ihre Naturen, sind selbst vom Willen Gottes unabhängig. „Essentiae rerum non possum converti et mutari. Particulares essentiae non arbitrariae dei voluntati subjectae sunt. Est in dei natura bonitas quaedam sapientia superior, quae sapientem ejus determinat, quemadmodum sapientia voluntatem ejus“ [1]). Aus solchen ewigen Wesenheiten oder Wahrheiten besteht das Sittliche, wovon Gott der menschlichen Natur Ideen aufgeprägt hat. Es besteht vor allen menschlichen Instutionen. Es ist ebenso ewig wahr wie die mathematischen Wahrheiten. Diese Wahrheiten sind unabhängig von der Existenz irgend eines Denkers, und sie würden an und für sich existieren, sollte auch kein Mensch von moralischen oder geometrischen Wahrheiten etwas wissen, ja, ginge selbst die Welt unter. „Atque haec sunt ejus naturae ut nullo mutari queant modo, verum eaedem semper maneant“ [2]). Sie sind eben metaphysische Wesenheiten, Emanationen der Weltvernunft, von denen uns Ideen aufgeprägt sind. „Notiones rationales tametsi nusquam existant nisi in mente, haud tamen commenta sunt mentis, verum stabilem et immutabilem naturam habeant“ [3]). Von außen kann die Erkenntnis dieser Ideen nicht kommen, denn selbst äußere Objekte können nur mit ihrer Hilfe erfaßt werden. „Mens vim suam intra semetipsam explicat, quum cognoscimus“ [4]). Es gibt keine tabula rasa. „Nepue enim sensus interiorem harum rerum naturam perspicere valent, sed externum tantum corpus earum et veluti exuvias contemplantur: quas dum adspiciunt, non tam res ipsas quam mentis suae perpessiones et affectiones ex adspectu isto natas percipiunt. Eadem philosophia duce et magistra percipissent, si voluissent, inesse in animo nostro nobiliorem quandam facultatem judicandi et ratio-

[1]) De aet. just. etc. arg. I, c. 3. Mosheim (1773).
[2]) ibid. IV, c. 3, § 21.
[3]) ibid. V Argum.
[4]) ibid. IV, c. 1, § 1.

cinandi, quae de sensibus ipsis existimat, fallacias et errores eorum aperit, nihil simile docet esse in rebus, quas videmus, speciebus et formis illis, quae adspectu rerum in nobis excitantur, res omnes denique sensibus ad certa revocat rationis scita. Et horum quidem scitorum notiones non externae sunt et adventitiae[1]) aut animi perpessiones extrinsicus haustae, sed nativae et domesticae, seu ex ipsa mente nostra revera productae. Nulla enim perpessio aut de semetipsa, aut aliis de rebus judicare valet". Die sekundären sowohl als die primären Qualitäten sind von unserem Geist abhängig[2]). Anderswo zählt er die sittlichen Begriffe zu den angeborenen Ideen[3]).

Cudworth ist weit davon entfernt anzunehmen, daß die angeborenen Ideen von Anfang an bekannt sind. Sie entwickeln sich erst bei Gelegenheit der Erfahrung: in mente latent abditae[4]). Sie sind ein Abbild des Makrokosmos in der Seele. Der gemeinsame Ursprung aller Ideen, die sich auf ewige Wesenheiten beziehen, verursacht die allgemeine Übereinstimmung: „Una est eademque veritas, una eademque cognitio, quae omnes omnino mentes, quotquot in universo sunt terrarum orbe, animat et obsidet"[5]). Aus der Gottheit stammen alle Wahrheiten: „Igitur non nisi una potest esse mens absoluta, ex qua reliqui omnes animi sunt hausti. Hinc fit, quod pares sunt et eaedem diversorum hominum notiones, et veritates ubique eaedem. Alter homo non posset erudire alterum, nisi esset eadem in utroque notio"[6]). — Auf die im letzten Satz, schon bei Melanchthon ausgedrückte Meinung bezieht sich Lockes Vorwurf, daß die Vertreter der angeborenen Ideen zu denken scheinen, daß man nichts Neues lernen könne.

Henry More schließt sich dieser Lehre an. Er fordert den Menschen auf, der Vernunft zu folgen, wenn sie auch im Vergleich zu Gottes Vernunft gänzlich verblaßt. „Est enim ratio recta in homine exscriptum quoddam aeternae illius rationis legisve in

[1]) Dieses Wort kommt auch bei Descartes u. Locke vor. Man hat sogar gemeint, daß Locke Descartes bei dem Gebrauch des Wortes im Auge hatte. Das scheint noch nicht bewiesen zu sein.

[2]) Syst. int. c. V, § 5. Ausg. 1773 Mosheim.

[3]) de aet. etc. IV, c. 3 § 2.

[4]) De aet. etc. IV § 2.

[5]) ibid. IV. c. 4 § 13.

[6]) Syst. int. S. 749.

mente divina conscriptae. Quae tamen per naturam non aliter nobis innotescit, quam quatenus e recta hac ratione mentibus nostris communicata, vel potius insita et congenita, effulget atque reflectitur“ [1]). Die Vernunft enthält ewige Wahrheiten: „Sunt naturales quaedam veritates sive logicae, sive physicae, sive mathematicae, quae tam manifesto verae sunt, ut constanter ac perpetuo inpiis perinde ac piis sic appareant, modo mentis compotes sint nec propriis vim inferant facultatibus.“ Er nennt sie communes notiones oder conclusiones scientificae. Sie sind an sich evident [2]).

In diesem Sinne hat der Geist eine cognitio actualis. Diese umfaßt Ideen theoretischer und praktischer Art [3]). Die angeborenen Ideen sind nicht zufällig oder willkürlich, „sed ipsi animae naturales“; ein Beispiel dafür: Jede endliche Zahl muß entweder gerade oder ungerade sein. „Item illae, quae haud ita simplices sunt et tamen aeque arcte animae, semel intellectae, adhaerescunt. Quales sunt, tres angulas in triangulo aequales esse duobus rectis et id genus reliqua, quae ex lumine naturae necessario vera esse pronunciabimus [4]).“ Auch hier das Argument von der unmittelbaren Zustimmung.

Vom Gottesbegriff sagt More: „Estque haec notio naturalis et essentialis animae humanae et quae inde nec elui potest, nec ulla vi technave ingenii humani qualicunque quoquam ablegari, quamdiu mens sui compos sit, nec ordinario suarum facultatum usu exciderit [5])“. Der Begriff entwickelt sich an der Erfahrung. „Manet igitur firmun atque indubium, quod inseparabilis sit idea entis absolute perfecti semper residens, quamquam non semper in actum se exerens, in anima humana“ [6]). — Wie, fragt Locke, kann etwas im Geiste sein, ohne bewußt zu sein? —

Die Cambridger bleiben ganz in der Metaphysik stecken. Die menschliche Vernunft ist ein Abbild der Weltvernunft und kann als solches das All erkennen. In diesem Sinne sind sie Dogmatiker. Keineswegs jedoch in dem Sinne, daß sie es zum Grundsatz der

[1]) Enc. Eth. I, c. 3 § 4.
[2]) De ver. rat cert. fid. 1675.
[3]) Antid. adv. atb. VII.
[4]) Antid. adv. ath. VII § 2.
[5]) ibid. III § 3.
[6]) ibid. III, § 4.

Grundsätze machen, daß es unzulässig sei, Grundsätze kritisch zu behandeln. Denn sie fordern einen jeden auf, in allen Angelegenheiten den Geboten der Vernunft zu folgen. Deswegen trifft die eine Seite der Lockeschen Kritik sie nicht.

Culverwel, welcher auch zu den Füßen Whichcotes gesessen hatte, veröffentlichte sein „Discourse on the Light of Nature" im Jahre 1652. In bilderreicher Sprache entwickelt er daselbst Gedanken, welche die Lockesche Kritik zum Teil vorwegnehmen. Er teilt mit seinen Kollegen das unermeßliche Vertrauen zu der Macht der Vernunft. „Die Vernunft lästern, heißt dem Himmel selbst einen Vorwurf machen[1])."

Es scheint nun zuerst, als ob Culverwel ein Vorkämpfer der angeborenen Ideen ist, denn er spricht von einigen klaren und unauslöschlichen Prinzipien, welche auf das menschliche Wesen gedrückt und gestempelt sind, durch deren Zusammenfügung dasselbe das Naturgesetz ausbuchstabieren kann. Die ursprünglichen Prinzipien können zwar verdunkelt, jedoch nicht ganz unterdrückt werden[2]). Er zählt einige Grundsätze auf: „Wir müssen das Gute suchen, das Böse meiden; wir müssen der Glückseligkeit nachstreben usw." Von solchen Grundsätzen ausgehend, erweitert die Vernunft ihre Erkenntnisse. „Wie man in jenen edlen mathematischen Wissenschaften nicht nur einige ursprüngliche Postulate (*αἰτήματα*), welchen man zustimmt, sobald sie ausgesprochen werden — wenn nicht schon vordem —, sondern auch ganze Mengen von festen, unveränderlichen, auf ihnen beruhenden Beweisen findet, in derselben Weise findet man in der Natur einige postulata, einige Annahmen (*προλήψεις*) . . . . . ., welchen, wie die Natur weiß, man unverzüglich und zwanglos beipflichtet[3])."

Trotzdem ist Culverwel kein Anhänger der angeborenen Ideen. Er verwirft die platonische Anamnēsis und pflichtet der aristotelischen Lehre von der tabula rasa bei. Das scheint nicht weniger als ein Widerspruch, und in der Tat, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Culverwels Gedanken in dieser Beziehung nicht ganz klar sind. „Analysiere nur deine eigenen Gedanken; berate

[1]) Discourse S. 17, Ausg. 1857, herausg. von Thos. Brown.
[2]) ibid. S. 81.
[3]) ibid. 81—2.

nur mit deiner eigenen Brust; sag' uns, woher das Licht zuerst in dich kam. Hattest du Vorstellungen wie die folgenden, als du ins Dasein tratest? beim ersten Öffnen der Augen der Seele? im Anfang deiner Kindheit? Hattest du diese angeborenen (connate) Ideen in der Wiege? und wiegte man sie mit dir in den Schlaf? Oder sannst du bereits damals über diese Prinzipien nach: ‚Das Ganze ist größer als der Teil' und ‚Nichts kann zugleich sein und nicht sein'? Erzähle uns jedoch nicht, daß du keine organischen Anlagen hattest, denn du bedienst dich offenbar deiner sinnlichen Kräfte und mußt dieses zugeben, daß alle Erkenntnisse durch die Fenster hineingeflogen kommen. Warum sollte dir denn sonst die Leuchte nicht vor dem Gebrauch der Sinnesorgane Licht gewähren? Wer war es denn, der deine Gemeinbegriffe fesselte? Wer war es denn, der deine angeborenen Ideen zurückhielt und einkerkerte? Mich dünkt, die Vorgänge in der Seele eines Platonikers sollten gar nicht von der Materie abhängig sein; und warum hattest du keine angeborenen Beweise sowohl als angeborene Grundsätze? Zeige uns doch eine Liste von diesen Wahrheiten, welche du mit dir auf die Welt brachtest[1])". — Hier ist die Übereinstimmung mit Locke unverkennbar; dasselbe zeigt das Weitere. — Man erlangt die Erkenntnisse erst durch die Beobachtung und Vergleichung der sinnlichen Dinge, ja selbst die Grundsätze werden ihnen entnommen[2]). Wollte man überhaupt zugeben, daß die Seele Abdrücke oder Einprägungen in sich hat, so sollte man vor allen Dingen gestehen, daß ihr die angeborene Idee von der Gottheit innewohnt. Die Idee Gottes wird dagegen dadurch entdeckt, daß man von den Begebenheiten der Welt auf eine erste Ursache schließt, „so daß kein anderes angeborenes Licht, als die Fähigkeit und das Prinzip des Erkennens und des Vernunftgebrauchs, die Leuchte des Herrn ist[3])." Der Geist muß alle Weltgesetze entdecken, deswegen brauchten sich Pythagoras und Plato die Gemeinbegriffe nicht von den Juden zu holen, sondern sie fanden sie vermittels ihrer eigenen Geistestätigkeit.

„Natürlich hat man keine eingepflanzten Ideen von Tatsachen, und wenn man historische Erkenntnis ohne angeborene Ideen erlangen kann, weshalb soll die Vernunfterkenntnis eine so große

[1]) ibid. S. 125.
[2]) ibid. S. 128.
[3]) ibid. S. 128.

Abhängigkeit von ihnen haben? Ich wollte, daß die Platoniker nur einmal feststellen würden, ob ein Blinder kraft angeborener Ideen dazu fähig ist, Farben richtig zu beurteilen oder ob ein Taubstummer genaue Vorstellungen von Musik und Harmonie haben kann. Wenn nicht, so müssen sie offen gestehen, daß der Seele gegenwärtig so viel Licht fehlt, als sie der Fenster der Sinne bedarf . . . Wir halten den Verstand für ein von allen Bemalungen unbeflecktes Glas, welches alle darauf fallenden Strahlen bloß aufnimmt und getreu widerspiegelt. Dafür sind die Platoniker jedoch zu loben, daß sie den menschlichen Geist für die Leuchte des Herrn hielten, obwohl sie sich über die Zeit, zu welcher sie angesteckt wurde, irrten[1])".

Culverwel lobt Herberts Lehre von dem instinctus naturalis; er selbst jedoch glaubt, Erkenntnisse kommen erst durch die Erfahrung zustande; die Vernunft hat nur die Fähigkeit, sie zu erfassen.

Culverwel ist ein Anhänger des Arguments von dem consensus universalis; er spricht mit Beifall von Grotius' Ausführungen über denselben. Er will Kinder und Abnormitäten ἁμαρτήματα τῆς φυσέως ausschließen.

Noch in anderer Hinsicht ist die Übereinstimmung mit Locke auffallend. Auch Culverwel kämpft gegen nicht in Frage zu stellende, autoritative Grundsätze, weil er die geistige Expropriation fürchtet. Er verwirft Herberts wahrhaft katholische Kirche, weil ihm die tatsächliche Kirche auf sichererem Boden beruht, als die Gemeinbegriffe sind; er unterstützt jedoch dessen Kampf gegen die durch die Autorität der Kirche festgelegten Grundsätze. Vor allen Dingen gilt sein Angriff der katholischen Kirche. „Sollte der Papst, welchen die Katholiken der Gesamtheit der Konzilien gleichsetzen, nein, für unfehlbarer als diese halten, sollte er, in cathedra, es als zweckmäßig betrachten, festzustellen, daß die rechte Hand die linke ist, so müssen sie insgesamt ihm sofort glauben, auf die Gefahr hin, verdammt zu werden; so daß erste Grundsätze, die Gemeinbegriffe mit ihren Folgen . . . in Rom notwendigerweise als unerwünscht und gefährlich betrachtet werden müssen[1]). Wie! Man behauptet, daß $2 \times 2 = 4$, daß das Ganze

[1]) ibid. S. 132.

[2]) Er spricht hier von den durch „the power and principle of knowing" gewonnenen Begriffen, nicht von angeborenen Ideen.

größer als der Teil ist, wenn die Kirche das Gegenteil feststellt! O, dieser gefährliche Sozinianismus! Dieses unverzeihliche Ketzertum erster Größe!"

„Die Vernunft steht erhaben oberhalb aller Zeugnisse und Überlieferungen und ist Gott und den von ihm kommenden Offenbarungen allein untertan. Es ist jedoch nichts als ausgesprochene Gotteslästerung, wenn man behauptet, daß entweder Gott oder sein Wort jemals der rechten Vernunft widersprach oder widersprechen wird[1])".

Culverwels Kritik hat somit vor allen Dingen die Tendenz der Kirche, ihre Grundsätze für unfehlbar zu erklären, im Auge.

Samuel Parker kritisiert die angeborenen Ideen in seinem 1665 erschienenen „Tentamen Physicotheologicum", und zwar gilt seine Kritik vor allen Dingen den Cartesianern. Er zeigt, daß nichts darauf hindeutet, daß der Gottesbegriff aus der Seele selbst stammen muß, denn von der vielgerühmten, von Gott selbst verursachten Vollkommenheit dieser Idee in uns, kann keine Rede sein[2]). Der menschliche Geist hat die Fähigkeit, Ideen selbst von solchen Dingen zusammenzustellen, die er niemals gesehen hat oder sehen wird. Er könnte sich eine Vorstellung von Gott machen, selbst wenn es keinen Gott gäbe (nullus extaret deus).

Was die angeborenen praktischen Begriffe betrifft, so macht er schon, von ethnographischen Tatsachen ausgehend, darauf aufmerksam, daß verschiedene Völker Verschiedenes für sittlich halten, so daß von einer allgemeinen Übereinstimmung nicht die Rede sein kann[3]). Er wirft es den Cartesianern vor, daß sie das, was sie nicht verstandesmäßig rechtfertigen können, einfach für angeboren erklären (pro naturae placitis et anticipatis notionibus praefidenter ostentare[4]).

Blickt man auf die Hauptargumente zurück, welche vor Locke von seinen Landsleuten gegen die angeborenen Ideen verwendet worden waren, so findet man: 1. Das Argument von Hobbes, daß das, was im Verstande vorhanden ist, auch bewußt sein muß;

[1]) ibid. S. 218.
[2]) ibid. S 170.
[3]) ibid. S. 165.
[4]) ibid. S. 166.

2. die Argumente von Culverwel, daß man die angeborenen Ideen bei Kindern nicht findet; daß es angeborene Beweise geben müßte, wenn es angeborene Wahrheiten gäbe; daß es möglich sein müßte, eine Liste von den angeborenen Ideen aufzustellen; daß der Gottesbegriff aus der aufmerksamen Betrachtung der Vorgänge in der äußeren Welt entsteht; daß die Annahme von angeborenen Ideen leicht zu kritikloser Leichtgläubigkeit führt; 3. die Argumente von Samuel Parker, daß der Gottesbegriff bei verschiedenen Menschen Verschiedenes bedeutet; daß es in bezug auf die praktischen Wahrheiten keinen consensus universalis gibt.

Alle diese Einwände finden sich bei Locke wieder. Er nennt nur zweimal einen Vertreter der angeborenen Ideen: einmal Lowde, in dem Schreiben an den Leser, sodann Herbert in Buch I, Kap. 3. Im übrigen ist seine Kritik ganz allgemein gehalten, — das wird die Darstellung derselben zeigen.

Ein Teil der Aufgabe, welche Locke sich in seinem Versuch stellt, ist es, vermittels einer einfachen historischen Methode einen Aufschluß über das Zustandekommen unserer Erkenntnis von den Dingen zu geben, die Gewißheit und den Umfang unserer Begriffe zu untersuchen und deswegen ist ihm die Auseinandersetzung mit der Lehre von den angeborenen Ideen von so großer Bedeutung. Sie schien ihm nicht nur unwissenschaftlich, sondern auch gefährlich, insofern als sie eine Kompromittierung der menschlichen Freiheit begünstigt und in diesen beiden Tatsachen ist der Hauptgrund seines mächtigen Angriffs zu suchen. Schon in dem Schreiben an den Leser fordert er diesen auf, sich nicht applaudierend, sondern kritisch zu verhalten, und anderswo sagt er, in der Wissenschaft besitze jeder so viel, als er wirklich kennt und begreift[1]). Diese Kenntnis muß erworben werden, sie ist nicht fertig im Verstande. Daraus geht hervor, daß die Auseinandersetzung mit der Lehre von den angeborenen Ideen keine unwichtige Episode in der Gedankenentwicklung Lockes ist, sondern sie ist von entscheidender Bedeutung. Das hat er selbst gesagt. Er schreibt an Collins im Jahre 1704, daß wer seine Philosophie in Frage ziehen will, von der Kritik der angeborenen Ideen auszugehen hat[2]).

[1]) Versuch usw. I, 4 § 23.
[2]) Erdmann: Arch. für Gesch. d. Philos. II, 110.

Locke unternimmt es, dem Leser zu zeigen, daß der Mensch durch die Betätigung seiner natürlichen Fähigkeiten allein, ohne die Zuhilfenahme irgendwelcher angeborenen Eindrücke oder ursprünglicher Grundbegriffe, sich ein unbedingt gewisses Wissen aneignen kann[1]). Dieses Unternehmen setzt eine Kritik der allgemein verbreiteten Ansicht voraus, daß es gewisse spekulative und praktische Grundsätze und Ideen gebe, über die die ganze Menschheit einer Meinung sei, weil Gott dem menschlichen Geiste bei seiner Entstehung diese unveränderlichen Eindrücke aufgeprägt habe. Dieser Schluß auf das Angeborensein gewisser Grundsätze und Ideen von der Übereinstimmung aus wäre nur dann gültig, wenn sich keine andere Weise aufzeigen ließe, auf welche der Mensch von den gedachten Prinzipien Kenntnis erlangen könnte.

Stellt man die Existenz angeborener spekulativer Grundsätze durch den consensus universalis fest, so gebraucht man eine Beweisführung, welche der Erfahrung widerspricht. Denn die gemeinhin für angeboren ausgerufenen logischen Grundsätze des Widerspruchs und der Identität z. B. werden keineswegs von allen Menschen anerkannt; Kinder und Idioten wissen beispielsweise nichts von ihnen. Behauptet man andererseits, der Seele seien Begriffe oder Sätze eingeprägt, von denen sie nichts weiß, so scheint das nichts weniger als ein logischer Widerspruch zu sein; denn wer einmal behauptet, der Seele seien solche eingeprägt, sodann aber, daß sie nichts von ihnen wisse, der hebt die Einprägung wieder auf. Eine unbewußte Vorstellungstätigkeit kann es nicht geben[2]). Denn gibt es überhaupt angeborene Ideen, so müssen sie im Geiste aufgespeichert liegen. Nun unterscheidet sich eine Erinnerung gerade dadurch von einer Wahrnehmung, daß, während diese sich dem Geiste als vollkommen neu darstellt, jene stets von dem Bewußtsein des schon Dagewesenseins begleitet ist. Eine Idee, welche nicht von diesem Bewußtsein begleitet ist, stammt nicht aus dem Gedächtnis, und es kann von ihr nicht ausgesagt werden, daß sie im Geiste existiere. Da nun aber im Geiste nur solche Ideen sein können, die entweder von der gegenwärtigen Sinnestätigkeit herrühren oder im Gedächtnis liegen — es gibt kein Drittes — so müssen die angeborenen

[1]) Versuch I, 2 § 1.
[2]) ibid. I, 2 § 5.

Ideen im Gedächtnis vorhanden sein; man muß sie daher unabhängig von jeder äußeren Einwirkung im Geiste wachrufen können und sie müssen nicht völlig neu erscheinen. Nun gibt es aber niemand, der, als er seine Vernunft gebrauchen lernte, sich entsann, diese Ideen schon vormals gehabt zu haben. Wenn jemand trotzdem entgegnet, es können Ideen im Geiste vorhanden sein, ohne daß sie im Gedächtnis wären, so möge er sich näher erklären und seine Worte verständlich machen [1]).

Gibt es angeborene Wahrheiten, so gibt es angeborene Gedanken, da nichts als Wahrheit im Bewußtsein vorhanden sein kann, woran der Geist nicht gedacht hat. Gibt es also angeborene Wahrheiten, so müssen sie das erste sein, woran der Geist denkt [2]). Sonst könnte man ja von allen Wahrheiten, welchen der Geist jemals zuzustimmen vermag, behaupten, sie seien im Bewußtsein vorhanden oder ihm aufgeprägt; das könnte nur bedeuten, der Geist sei imstande, sie zu wissen. Dies trifft jedoch von jeder Wahrheit zu, und demnach wäre die Einprägung nichts, als die Möglichkeit des Wissens, und sämtliche Erkenntnisse wären angeboren. Damit behaupteten die Vertreter der angeborenen Ideen nichts anderes, als die Leugner derselben, und der ganze Streit beruhte auf einer „inkorrekten Ausdrucksweise". „Denn niemand hat meines Wissens bestritten, daß der Geist bestimmte Wahrheiten zu erkennen imstande ist. Die Fähigkeit, so behauptet man, sei angeboren, das Wissen sei erworben" [3]). Die für eingeprägt gehaltenen Begriffe oder Sätze haben folglich keinen größeren Anspruch auf ein Angeborensein, als irgend eine andere Wahrheit. Wahrheiten müssen laut dieses Arguments entweder sämtlich angeboren oder sämtlich erworben sein. Angeboren sind sie jedoch nicht, sonst müßten sie bekannt sein; sie sind somit erworben.

Entgegnet man, daß jedenfalls die mathematischen Axiome sofortige Zustimmung erfahren, wenn man die Vernunft gebrauchen lernt, und daß sie somit angeboren sein müssen, so bedeutet das entweder, daß die Übung der Vernunft zu ihrer Entdeckung not-

[1]) ibid. I, 4, § 20.

[2]) I, 2, § 26.

[3]) I, 2, § 5. Vgl.: Lockes Antwort auf die Kritik Lowdes: „Schreiben an den Leser."

wendig ist oder daß sie bekannt werden, sobald man die Vernunft gebrauchen lernt.

In jenem Falle wären alle Wahrheiten, die durch den Gebrauch der Vernunft entdeckt werden, angeboren, und es bestände kein Unterschied zwischen mathematischen Axiomen und den von ihnen abgeleiteten Lehrsätzen. Denn der Vernunftgebrauch würde nur das aufdecken, was implicite im Geiste vorhanden ist. Wären aber die Demonstrationen wie die Axiome angeborene Einprägungen, so müßte es nicht schwieriger sein, jene mathematisch zu beweisen, als ihnen zuzustimmen — was wohl wenige zugeben werden, bemerkt schalkhaft Locke[1]). Will man sich aus dieser Schwierigkeit heraushelfen durch den Hinweis darauf, daß die Axiome unmittelbare Zustimmung erheischen, während den mathematischen Demonstrationen erst nach der Begründung beigepflichtet wird, so ist das richtig. Das beweist jedoch, daß die Axiome nicht durch Vernunftbegründung erkannt werden. „Wie kann man in einem einigermaßen erträglichen Sinn behaupten, daß das, was die Natur uns als Grundlage und Richtschnur (d. h. die Axiome) für die Vernunft eingeprägt habe, ohne die Betätigung dieser Vernunft unmöglich ermittelt werden könne?“ [2]) Die Axiome werden von uns, ohne Vermittlung einer dritten Idee, d. h. intuitiv, erkannt; der Geist nimmt ihre Wahrheit auf, wie das Auge den Lichtstrahl, einfach indem er sich ihnen zuwendet. Auf dieser Intuition beruht die Gewißheit unseres ganzen Wissens[3]). Wie kann daher eine Vernunftbegründung die Zustimmung zu den Axiomen erwirken? Und selbst wenn sie es könnte, wäre ihr Angeborensein damit erwiesen?

Im zweiten Fall müssen Kinder, Idioten und Ungebildete die Axiome erkennen, sobald sie ihre Vernunft gebrauchen lernen — was der Erfahrung widerspricht. Die Axiome, die ja abstrakte und allgemeine Wahrheiten sind, werden zwar, wie jede andere Wahrheit, die nicht für angeboren gehalten wird, stufenweise zusammen mit dem richtigen Gebrauch der Vernunft entdeckt, aber selbst wenn man die Vernunft schon richtig gebraucht, brauchen die Axiome noch nicht bekannt zu sein. Axiome werden somit weder beim Eintritt des Vernunftgebrauchs, noch durch den Vernunftgebrauch

[1]) I, 2, § 22.
[2]) I, 2, § 10.
[3]) ibid. IV, 2 § 1.

entdeckt. Da sie sich daher von anderen Wahrheiten nicht unterscheiden, so kann man sie nicht für angeboren halten. Selbst wenn man ihnen zustimmte, sobald man die Vernunft gebrauchen lernte, kann auch das ihr Angeborensein nicht beweisen.

Sucht man eindringlicher nach dem Grund der Zustimmung, so findet man, daß diese auf dem Bewußtsein beruht, daß man klare und deutliche Ideen hat, die mit einem gegebenen Inhalte übereinstimmen. Daß $3 + 4 = 7$ ist, leuchtet einem Kinde sofort ein, wenn es mit den Ideen dieser Zahlen vertraut ist, während es der Summe von zwei größeren Zahlen nicht sofort zustimmt, weil ihm hierzu die nötigen Ideen fehlen. Ebenso wird es dem Grundsatz der Identität beipflichten, wenn es die Ideen, welche in jenem Grundsatz vorkommen, genau kennt und ihre Zusammenstellung versteht. Denn Worte ohne Verständnis sind leere Klänge. Der Schluß von der sofortigen Zustimmung auf das Angeborensein scheint ein Fehlschluß zu sein, da er besagt, daß der Mensch durch das Hören von Sätzen nichts de novo lernt. Im Gegenteil, er hat etwas gelernt, was ihm früher unbekannt war. Die Zustimmung nach dem Hören beweist das Angeborensein ebensowenig, wie die Zustimmung eines Blindgeborenen, der nach Durchstechung des Stars wieder sehend geworden ist, zu den Ideen ‚Sonne', ‚Helligkeit', ‚gelb' usw. das Angeborensein dieser Ideen beweist. Die Voraussetzung der Zustimmung ist somit das Erwerben der nötigen Ideen durch die Erfahrung, nicht bloß die Erlangung des Vernunftgebrauchs[1]).

Man erwidert: die Axiome sind angeboren, weil sie sofortige Zustimmung erlangen, wenn sie ausgesprochen und die in ihnen vorkommenden Ausdrücke verstanden werden. Dann müßten jedoch alle Sätze, die sofortige Zustimmung genießen, sobald sie verstanden werden, angeborene Sätze sein. Auch die in ihnen vorkommenden Ideen sowie ihre Verneinungen müßten angeboren sein und von letzterer Art gäbe es allein Legionen von Sätzen. Alle unsere Ideen von Geschmacksqualitäten, Farben, Tönen, Gestalten usw. müßten wir für angeboren halten, denn sie erfahren Zustimmung, sobald man sie versteht. Man kann gerade so gut behaupten, jemand habe 100 Pfund Sterling in der Tasche und trägt doch keine Münzen, aus denen sich diese Summe zusammensetzen läßt, bei sich, als behaupten,

[1]) I, 4, § 19.

man habe angeborene Sätze ohne die angeborenen Ideen, auf die sie sich beziehen[1]). Daß alle diese Ideen angeboren sind, widerspricht der Erfahrung aufs schroffste.

„Das gleiche Ding kann unmöglich zugleich sein und nicht sein", dies ist sicherlich ein angeborenes Prinzip, wenn es überhaupt eins gibt. Man kann jedoch nicht behaupten, daß die Ideen der Gleichheit und der Unmöglichkeit angeboren sind, denn selbst zahlreiche Erwachsene wissen nichts von ihnen. Wie kann der Geist aber seine Zustimmung nach Prinzipien richten, die er nie gehabt hat[2])?

Auch in dem Axiom: „Das Ganze ist größer als der Teil" müssen die Ideen des Ganzen und des Teils ebenso wie die Ideen der Ausdehnung und der Zahl angeboren sein, denn jene Ideen beruhen doch auf diesen; wer will aber behaupten, daß die Ideen der Ausdehnung und der Zahl dem menschlichen Geist von Natur aufgeprägt seien[3])?

Man stimmt den partikulären Sätzen wie „$1 + 2 = 3$", „rot ist nicht gelb", nicht etwa deswegen zu, weil sie Folgerungen aus den Sätzen der Identität und des Widerspruchs sind, denn jene sind der Zeit nach früher als diese im Bewußtsein und können auf diese nicht zurückgeführt werden.

Die Zustimmung beweist gerade, daß die Axiome nicht angeboren sind. Denn die Axiome können durch Belehrung deutlicher gemacht werden, als sie durch die natürliche Einprägung sind. „Das verträgt sich schlecht mit der hohen Anschauung vom Angeborensein dieser Prinzipien und läßt ihnen nur wenig Autorität, ja es macht sie, im Gegenteil, ungeeignet dazu, die Grundlage unseres gesamten Wissens zu sein, was sie doch angeblich sind[4])."

Wenn es angeborene Ideen gäbe, so müßten sie unbedingt allgemeine Anerkennung erfahren, denn sind sie angeboren, so müssen sie bekannt sein. Viele verstehen jedoch ihren Wortlaut nicht einmal, und andere, die den Wortlaut verstehen, pflichten ihnen dennoch nicht bei, weil sie noch nie an solche Sätze gedacht haben — und das ist wenigstens die Hälfte aller Menschen. Wären es aber auch

[1]) I, 4, § 19.
[2]) I, 4, § 13.
[3]) I, 4, § 6.
[4]) I, 2. § 21.

nur wenige, so würde damit die allgemeine Zustimmung und das Angeborensein dieser Axiome widerlegt sein.

Gerade bei Kindern und Idioten findet man keine Spur von angeborenen Ideen, obgleich sie am wenigsten durch Vorurteile und falsche Belehrungen verdorben sind und auch keinen Grund haben, ihre Gedanken durch Hinterlist zu verbergen.

Wenn man die Entwicklung der Kinder sorgfältig beobachtet, so wird man wenig Grund zu der Annahme haben, daß sie zahlreiche Ideen mit auf die Welt bringen, abgesehen von einigen schwachen Ideen von Hunger, Durst, Wärme und gewissen Schmerzen, die sie im Mutterleibe empfangen haben mögen. Die Beobachtung zeigt, wie ihre Ideen zunehmen, und daß sie weder mehr noch andere Ideen erlangen als die, welche die Erfahrung und die Wahrnehmung der ihnen begegnenden Dinge darbieten[1]).

Da es also eine allgemeine Zustimmung zu den mathematischen und logischen Grundsätzen nicht gibt, und da man sie mit den in ihnen enthaltenen Begriffen in der Erfahrung erwirbt, so können dieselben nicht angeboren sein. Klare und deutliche Ideen erlangen wir nur durch die uns von der Natur verliehenen Fähigkeiten, die Sensation und die Reflexion, und gerade weil die Idee der Substanz z. B. nicht durch diese gewöhnlichen Kanäle zu uns kommt, haben wir von ihr keine klare Idee, sondern bezeichnen mit dem Worte nur eine Annahme von etwas Unbekanntem[2]).

Gibt es keine angeborenen spekulativen Grundsätze, so gibt es noch viel weniger angeborene praktische Grundsätze. Denn jene tragen ihre Evidenz in sich und bedürfen demgemäß keiner Begründung; diese hingegen haben ein „begründendes und erörterndes Verfahren", sowie eine gewisse Übung des Geistes zur Voraussetzung, damit man sie mit Gewißheit anerkennen kann. Das macht sie jedoch nicht weniger wahr, ebensowenig wie der mathematische Beweis eines Lehrsatzes denselben weniger wahr macht.

Man braucht sich nur mit der Geschichte der Menschheit oder mit seiner eigenen Umgebung zu beschäftigen, um zu erkennen, daß es keine allgemein anerkannten praktischen Wahrheiten gibt.

Die Gerechtigkeit scheint auf den ersten Blick ein fundamen-

[1]) I, 4, § 12.
[2]) I, 4, § 18.

tales Prinzip zu sein, welches selbst Räuber und Spitzbuben anerkennen. Der Hauptgrund für diese Anerkennung liegt jedoch darin, daß man ihre Zweckmäßigkeit einsieht, ist die Gerechtigkeit doch das Bindeglied aller Gemeinschaften. Meint man, alle Menschen pflichten den praktischen Prinzipien stillschweigend bei, so ist darauf zunächst zu erwidern, daß abgesehen davon, daß ihre Handlungen dem widersprechen, viele die Prinzipien offen in Frage gezogen haben. Sollen sich sodann praktische Prinzipien von theoretischen unterscheiden, so müssen sie unsere Handlungen bestimmen und nicht nur theoretische Zustimmung genießen, d. h. Locke anerkennt das Bedürfniselement, welches dem Handeln zugrunde liegt. Es gibt zwar praktische Prinzipien, die jederzeit und allerorten die Handlungen der Menschen bestimmen; es sind dies aber triebhafte Hinneigungen zum Vorteilhaften, die soweit davon entfernt sind, angeborene moralische Prinzipien zu sein, daß, gäbe man ihnen freien Lauf, und legte man ihnen nicht durch moralische Gesetze einen Zaum an, sie den Umsturz aller Moral herbeiführen würden. Diese Tendenzen, das Angenehme zu suchen, das Unangenehme zu meiden, sind natürliche Einprägungen; von eingeprägten Erkenntnisgrundsätzen, welche wie jene unsere Handlungen immerfort bestimmen, kann keine Rede sein[1]).

Man erlebt es oft, daß Menschen die Tugend als leitendes Motiv unseres Handelns anpreisen; im Grunde genommen tun sie dieses nur, weil sie erkennen, daß Gott Tugend und öffentliches Wohlergehen unzertrennlich verbunden hat, und daß ihr persönliches Wohlergehen daher nur durch die allgemeine Befolgung derselben verbürgt wird. Diese aus Eigennutz stammende Anerkennung der Tugend beweist keineswegs ihr Angeborensein.

Auch das Gewissen zeugt nicht von angeborenen praktischen Grundsätzen, denn es gibt verschiedene Gesetze und fällt verschiedene Urteile über das Gute und Böse, je nach der Weltanschauung der verschiedenen Individuen. Der Christ begründet seine moralischen Vorschriften anders als der Hobbist und beide anders als der Philosoph des Altertums; und das wäre doch offenbar bei angeborenen Prinzipien unmöglich, sonst müßten ja entgegengesetzte Gesetze angeboren sein.

[1]) I, 3, § 3.

Wie wäre es möglich, daß dem Geiste aufgeprägte Gesetze mit solcher Seelenruhe übertreten werden, wie dies beispielsweise bei der Plünderung einer Stadt durch eine Armee geschieht? Auch die Geschichte, sowie die neueren Entdeckungen zeigen, daß der eine lobt, was der andere tadelt. Die Gesetzgebung des Gewissens ist somit keine allgemein-gültige, und nur das wird allgemein anerkannt, was für die Aufrechterhaltung der Gesellschaft unerläßlich ist.

Entgegnet man, daß die Übertretung des Gesetzes noch nicht sein Unbekanntsein beweist, so kann man darauf erwidern, daß es undenkbar sei, daß ein ganzes Volk Gesetzen nicht öffentlich beipflichten werde, welche jedes Individuum in seinem Herzen anerkennt.

Angeborene Gesetze müssen bekannt sein; Gesetze aber setzen Belohnungen und Bestrafungen voraus; sie müssen daher „von einem einleuchtenden unzweifelhaften Wissen um eine unumstößliche Strafe, die schwer genug ist, um von einer Übertretung abzuschrecken, begleitet sein; man müßte denn zugleich mit dem angeborenen Gesetz ein angeborenes Evangelium annehmen".

Locke will damit, daß er angeborene Gesetze leugnet, nicht behaupten, daß es nur positive Gesetze gibt, d. h. solche, die auf positiver Offenbarung beruhen. Es gibt vielmehr Gesetze, die man durch den richtigen Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten erkennen kann. „Es scheint mir, daß alle die sich gleich weit von der Wahrheit entfernen, die, in entgegengesetzte Extreme verfallend, entweder behaupten, es gäbe ein angeborenes Gesetz oder aber bestreiten, daß durch das natürliche Licht, d. h. ohne Hilfe positiver Offenbarung, ein Gesetz anerkannt werden könne[1])."

Da eine allgemeine Übereinstimmung nicht besteht, so gibt es keine angeborenen praktischen Ideen. Die Vertreter derselben sagen nie, worin sie bestehen, und mit Recht zweifelt man entweder an ihrem Wissen oder an ihrer Nächstenliebe, da sie ihre Mitbrüder nicht unterweisen und für den Seelenfrieden der Menschheit so wenig übrig haben, daß sie aus der verwirrenden Fülle der Prinzipien diejenigen nicht herausgreifen und kenntlich machen, die angeboren sind. Wenn es aber angeborene Prinzipien gäbe, so wäre eine solche Aufzählung nicht nötig, denn sie müßten ja jedermann bekannt sein.

[1]) ibid. I, 3 § 13.

Beauftragte man ferner verschiedene Sekten, die angeborenen Prinzipien aufzuzählen, so würden sie verschiedene Listen anfertigen, je nach ihren Überzeugungen. — Man vergleiche Culverwel. —

Nachdem Locke dies geschrieben hatte, bekam er die Werke Herberts in die Hände; er schlug sofort nach, um daselbst die Aufzählung der angeborenen Ideen und Sätze zu suchen. Er war enttäuscht und unterzog die Herbertsche Lehre einer vernichtenden Kritik.

Zunächst behauptet Locke, daß wenn man die sechs Kennzeichen der angeborenen Ideen, die Herbert aufzählt, richtig anwendet, man nicht nur fünf, sondern vielleicht hunderte von Sätzen finden würde, die einen Anspruch auf Angeborensein hätten. Wendet man die Kennzeichen auf Herberts eigene Liste an, so findet man, daß sie nicht auf diese passen.

Locke hat die Begriffe, die in Herberts Sätzen vorkommen, nicht zusammenhängend, auch nicht mit dem Auge auf Herbert allein, kritisiert. Es empfiehlt sich jedoch, seine Kritik nach der Ordnung der Herbertschen Sätze darzustellen.

Herberts erster Satz lautet: „Es gibt ein allerhöchstes Wesen.“ Locke erwidert, daß wenn es überhaupt ein angeborenes Gesetz gibt, so muß die Idee Gottes angeboren sein. Denn ohne einen obersten Gesetzgeber gäbe es keine Verpflichtung. Nun lehrt uns aber die Geschichte sowohl als die neueren Entdeckungen, daß es ganze Völker gibt, die von Gott keinen Begriff haben. Wenn aber auch alle Völker zu allen Zeiten und an allen Orten Gott kannten, so beweist das noch nicht das Angeborensein dieser Idee, ebensowenig wie durch die allgemeine Verbreitung der Ideen der Sonne, der Hitze, der Zahl usw. bewiesen ist, daß diese Ideen angeboren sind[1]). Andererseits beweist das Fehlen einer solchen Idee keineswegs, daß Gott nicht existiert. Die Idee Gottes läßt sich auf natürlichem Wege aus jedem Gebiet unserer Erkenntnis ableiten, denn Gottes Macht und Weisheit manifestieren sich in allen seinen Schöpfungen, so daß, wer nur ernsthaft über sie nachdenkt, eine Gottheit finden muß. Und von solcher Bedeutung ist die Gottesidee für die Menschen, daß die Existenz einer Nation, die keine Idee von Gott hat, befremdlicher erscheint, als die Existenz einer Nation, die keine

[1]) I, 4, § 9.

Idee vom Feuer oder der Zahl hat. Wenn man eine Schar kleinerer Kinder auf einer Insel ansiedelte, wo es kein Feuer gibt, so würden sie keine Idee vom Feuer erlangen, von Gott aber würden sie durch die aufmerksame Naturbetrachtung eine Idee bekommen.

Man kann nicht behaupten, daß es Gottes Güte entspräche, uns eine Idee von sich, als einer so wichtigen Angelegenheit, aufzuprägen; denn von unserem Standpunkte aus wäre es besser für die Menschheit, wenn Gott ihr alles aufgeprägt hätte, was ihr zu wissen nottut. Wenn man sagt: „Weil Gott es für das Beste hielt usw.“, so ist das richtig; vermessen aber und falsch ist es zu sagen: „Ich halte es für das Beste, darum hat Gott es so eingerichtet.“ Denn hierdurch schreibt man ihm gleichsam Gesetze vor. Gott brauchte uns nicht noch die Ideen aufzuprägen, nachdem er uns die Fähigkeit gab, sie zu erwerben, ebensowenig wie er uns Brücken und Häuser zu bauen brauchte. Warum soll denn das Geschenk der Anlage Gottes Güte mehr herabsetzen, als es die Tatsache tut, daß wir mit unbekleideten Leibern auf die Welt kommen[1])?

Ist aber die Idee Gottes nicht angeboren, so könnte es keine andere sein; denn es ist nur vernünftig zu erwarten, daß Gott uns vor allem eine klare und gleichförmige Idee seiner selbst geschenkt hätte, sofern unsere schwachen Kräfte ein so unbegreifbares und unermeßliches Objekt erfassen können — eine Idee, welche er dem Menschen, als seinem Geschöpf, gleichsam als Siegel aufgeprägt hätte[2]), um ihn an seine Pflicht zu mahnen. Ist dies jedoch der Fall, so müßte die Idee Gottes vor allen anderen der Zeit nach ins Bewußtsein treten. Das aber widerspricht der Erfahrung, denn Kinder erlangen diese Idee erst spät, und dann ist sie mehr eine Kopie der Meinung des Lehrers, als ein Abbild des wahren Gottes[3]).

Unter Gott stellt man sich so Verschiedenes, ja sich Widersprechendes vor, nicht nur in verschiedenen Ländern, sondern in einem und demselben Ort, daß kaum mehr als der bloße Name gemeinhin anerkannt wird. — Dem pflichtet Descartes bei. — Das wäre unmöglich, wenn die Gottesidee von dem Finger Gottes dem Geiste aufgeprägt wäre. — Hier weicht Descartes ab. —

[1]) I, 4, § 12.
[2]) Vgl.: Descartes: Med. III, § 43.
[3]) I, 4, § 13.

Sagt man nun, — und dies ist das cartesianische Argument[1]) — daß weise Männer aus allen Völkern zu richtigen Vorstellungen von der Einzigkeit und Unendlichkeit Gottes gelangt seien, so ist das richtig, hebt jedoch die allgemeine Übereinstimmung auf, und es beweist, daß die richtigen Ideen von der Gottheit durch Nachdenken erworben werden.

Weder prioritas, noch independentia, noch universalitas können somit auf die Gottesidee angepaßt werden.

Herberts zweiter Satz lautet: „Gott muß verehrt werden." Dies ist, meint Locke, eine so unbedingte Wahrheit, wie irgendeine, die der menschliche Verstand zu erfassen vermag. Unter praktischen Prinzipien gebührt ihr die oberste Stelle. Man kann aber den Satz nur insofern für angeboren halten, als die Ideen von Gott und Verehrung angeboren sind. Daß die Idee der Verehrung nicht angeboren ist, das beweist die Tatsache, daß nicht nur Kinder, sondern auch viele Erwachsene nur eine unklare Idee von ihr haben. Auch auf diesen Satz passen die ersten drei Merkmale nicht[2]).

Herberts dritter Satz führt aus: „Die beste Form der Verehrung ist die Tugend und Frömmigkeit." Dieser Satz ist gänzlich ungeeignet, als praktisches Prinzip zu gelten, da er den Inhalt der Tugend ganz unbestimmt läßt. Denn wenn die Tugend in verschiedenen Ländern Verschiedenes bedeutet, wie kann sie dann den besten Gottesdienst enthalten? Versteht man unter Tugend die Befolgung der Gebote Gottes, so ist der Satz wahr, aber es fehlt noch der Inhalt dieser Gebote.

Herberts vierter Satz lautet: „Man muß die Sünde bereuen." Das Wort „Sünde" hat keinen festen Inhalt. Selbst wenn die Idee der Sünde angeboren wäre, so müßten mit ihr die Maßstäbe und Bestimmungen aller Tugenden und Laster dem Geist eingeprägt sein, was mit der Erfahrung nicht im Einklang ist.

Ferner ist es undenkbar, daß Gott dem Menschen Worte eingeprägt habe; im praktischen Leben ist es vielmehr die Bedeutung derselben, die von Wichtigkeit ist. - Das trifft Herbert nicht, denn er sagt wiederholt, es komme auf Worte nicht an, sondern auf den Sinn: „attamen te iterum atque iterum monemus, lector: Ne verba,

[1]) Ant. auf die 2. Einw.
[2]) I, 4, § 4.

sed res ipsas ex methodo nostra expendas[1]).“ — Nur wenn festgestellt ist, daß die Menschen unabhängig von der Kenntnis der Sprache, unabhängig von Unterweisung in den Gesetzen und Bräuchen ihres Landes, wissen, daß es zur Gottesverehrung gehört, niemand zu töten, und wenn sie tausend dergleichen Gebote anerkennen, welche unter Tugend und Sünde fallen — nur dann könnten diese Sätze für praktisch gehalten werden, obgleich ihr Angeborensein erst durch den Nachweis bewiesen wäre, daß sie auf keine andere Weise in die Seele gelangen können.

Man kann die allgemeine Übereinstimmung auch nicht durch den Hinweis darauf retten wollen, daß alle Menschen den angeborenen Ideen beipflichten würden, wenn diese nicht durch Vorurteile, Verwöhnung, Erziehung und dergl. verdunkelt wären. Denn was nützen uns praktische Prinzipien, welche unsere Handlungen nicht bestimmen[2]), und die nicht ihr Merkmal an sich tragen, um sie von den unechten Beweggründen zu unterscheiden? Entweder, sodann, können angeborene praktische Prinzipien nicht verdunkelt werden, und dann müßten sie die Handlungen aller Menschen bestimmen; oder sie können durch schlechte Erziehung ausgelöscht werden, und dann müssen sie bei Kindern und Idioten und anderen Unverdorbenen zu finden sein. Beide Ansichten widersprechen der Erfahrung.

Der letzte Satz Herberts besagt: „Dem diesseitigen Leben folgen Lohn und Strafe.“ Dieser Satz ist auch nicht angeboren, denn die Idee der Vergeltung kann nur mit der Idee eines obersten Gesetzgebers zusammengehen, und da diese Idee nicht angeboren ist, so kann auch jene es nicht sein.

Herberts Sätze sind somit keineswegs angeboren. Auf die letzten drei: Tugend, Reue, Vergeltung kann man weder prioritas noch independentia noch universalitas, noch certitudo, noch modus conformationis anpassen. Necessitas kommt ihnen zwar zu, denn sie sind zur Erhaltung des Menschen unerläßlich.

Alle praktischen Prinzipien entspringen folglich der Erfahrung, oft „aus keiner besseren Quelle als dem Aberglauben einer Kinderfrau, oder der Autorität eines alten Weibes; durch die Länge der Zeit und die Zustimmung der Mitmenschen sind sie zur Würde von

[1]) De ver. 148.
[2]) I, 4, § 21.

religiösen und moralischen Prinzipien emporgewachsen", denn weißes Papier nimmt alle Schriftzüge auf; und weil wir uns ihres Ursprungs nicht erinnern, werden sie für angeboren gehalten[1]).

Der Mensch bedarf gewisser ihm als Basis für seine Handlungen dienender Grundsätze. Alle Eltern sind deswegen darauf bedacht, ihre Kinder mit solchen vertraut zu machen, die künftig für ein zweckmäßiges Handeln geeignet sein werden. Der einzelne hat weder die Muße noch die Lust, noch den Mut, den Ursprung dieser Niederschläge der allgemeinen Erfahrung zu untersuchen, denn wenn man fortwährend hört, Gott habe die Prinzipien dem Geist als Richtschnur und Prüfstein aufgeprägt, wer ist dann kühn genug, sie anzuzweifeln oder die Gefahr zu laufen, in seiner Heimat oder seiner Partei für einen Atheisten zu gelten? So kommt es, daß „Menschen die ihrem Geiste zugeführten Idole verehren" und oft bereit sind, für Absurditäten und Irrtümer Gut und Blut zu opfern. Denn wer Grundsätze glaubt, weil sie nun einmal geglaubt werden müssen, der ist auch bereit, jedwede Albernheit, welche seine Erziehung oder die Sitte seines Landes ihm nahelegt, als angeborenen Grundsatz anzuerkennen und sich den Blick so trüben zu lassen, daß er Ungeheuer, die nur in seinem eigenen Gehirn wohnen, als Abbilder der Gottheit oder als Geschöpfe aus seiner Hand ansieht[2]). Jeder Stand, jede Klasse haben ihre eigenen Grundsätze, die sie für unbezweifelbar und daher für angeboren halten, und welches Recht hat man, ihre Prinzipien anzufechten? Wie darf man die Grundsätze anderer Leute kritisieren, wenn man selbst nicht im Besitz der wahren Grundsätze ist? Nein, diese ganze Lehre von den angeborenen Ideen ist falsch und führt zu keinem Heil. Sie führt zur Knechtschaft, zur Annahme von Grundsätzen auf Treu und Glauben, zum Dogmatismus, zur geistigen Ausbeutung. „Daß in unserem Hirn die Meinungen anderer herumspuken, macht uns um keinen Deut klüger, mögen sie auch zufällig wahr sein[3])."

„Als man erst einige allgemeine Sätze gefunden hatte, die, sobald sie verstanden wurden, nicht anzuzweifeln waren, war es allerdings nur ein kurzer und leichter Schritt bis zur Folgerung, daß jene Sätze angeboren seien. Dieser Schluß, einmal anerkannt, über-

[1]) I, 3, § 22.
[2]) I, 3, § 26.
[3]) I, 4, § 23.

hob den Trägen der Mühe des Forschens und machte allen Fragen der Zweifler nach dem, was einmal als angeboren bezeichnet worden war, ein Ende. Es war für die, welche sich als Meister und Lehrer aufspielten, kein kleiner Vorteil, als sie das eine zum Prinzip der Prinzipien erhoben, daß Prinzipien nicht in Frage gezogen werden dürfen.“ Denn dies führte zu kritikloser Leichtgläubigkeit einerseits, und zu der Versuchung andererseits, Kindern das aufzudrängen, was dem Zwecke des Lehrers dienlich war. Hätte man statt dessen das Zustandekommen der Wahrheit ins Auge gefaßt, so hätte man erkannt, daß es von der Beschaffenheit der Dinge selbst sowie von den Fähigkeiten abhängig ist, welche ihrer Natur nach bei richtiger Anwendung zur Aufnahme und Beurteilung der Wahrheit geeignet sind[1]).

Die Lehre von den angeborenen Ideen ist somit unwissenschaftlich; die drei Hauptargumente, welche dieses erweisen, sind: 1. daß es hinsichtlich ihrer keinen consensus universalis gibt; 2. daß das, was dem Geiste angeboren ist, bewußt sein muß; 3. daß unsere Fähigkeiten zur Entdeckung der Wahrheit genügen.

Die Lehre ist aber auch gefährlich, denn sie schlägt leicht in jene faule Philosophie um, welche durch die kritiklose Annahme angeborener Ideen das wissenschaftliche, sittliche, religiöse Selbstbestimmungsrecht des Individuums untergräbt. Locke beleuchtet die Lehre von allen möglichen Standpunkten: der Reihe nach nimmt er die logischen, mathematischen, sittlichen, rechtlichen und religiösen Begriffe vor, welche sich allgemein des Rufes des Angeborenseins erfreuen und weist ihre Unzulänglichkeiten auf, nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben.

Es mag sein, daß Theologen geneigt waren, das für angeboren zu erklären, was ihnen gerade paßte. Kein philosophischer Vertreter der Lehre hat jedoch von irgend jemand die Anerkennung gewisser, nicht in Frage zu stellender Grundsätze verlangt, es sei denn, daß solche Anerkennung aus der Einsicht ihrer Wahrheit entspringt. Locke hat die geschichtliche Bedeutung der Lehre gänzlich verkannt. Herbert hatte sich zwar trotz seiner Toleranz zu

[1]) I, 4, § 24.

dem intoleranten Satz verleiten lassen: principia illa sacrosancta contra quae disputare nefas; er hatte zwar die Kirche, welche auf diesen Prinzipien beruht, die allein seligmachende genannt, aber nur, weil er die Einsicht zu haben glaubte, daß eine solche Kirche, auf der Notwendigkeit der menschlichen Natur beruhend, allein der Freiheit dienen könnte. Auch Descartes nahm nach eingehender Prüfung die angeborenen Ideen an, weil aus ihnen und durch sie allein eine allgemein-gültige Erkenntnis möglich schien. Gegen ihn richtet sich nur ein geringer Teil der Lockeschen Angriffe, und Hamilton hat völlig unrecht, wenn er Lockes Kampf einen ignis fatuus nennt, weil er Descartes nicht trifft[1]). Grotius leitete das Naturrecht aus dem Wesen des Menschen selbst ab, ein Naturrecht, das selbst Gott nicht verändern kann. Cudworth, Smith, More meinten, daß die Prinzipien aller Wissenschaften der Vernunft aufgeprägt seien. Allen diesen Philosophien liegt der Gedanke zugrunde, daß der Gehorsam gegen die erkannten angeborenen, theoretischen und praktischen, Ideen die Hörigkeit zu Gott und dessen Gesetzen und damit die höchste Freiheit bedingt. Sie suchen sämtlich die Freiheit auf der Befolgung der notwendigen, ewigen, dem Menschen von Gott geschenkten Natur aufzubauen. Sie sehen die Freiheit in der Selbstgesetzgebung der Vernunft und diese ist ihnen identisch mit der Gesetzgebung Gottes. Und Locke? Nach ihm entstammt der Inhalt der Moral und der Erkenntnis der Erfahrung. Sittlich sein heißt: Gottes Geboten folgen, und zwar aus dem Grunde, daß Lohn und Strafe für unsere Handlungen in einem künftigen Leben von Gott erteilt werden. „Gibt es keine Aussicht über das Grab hinaus, so ist der Schluß gerechtfertigt: Laßt uns essen und trinken, laßt uns das, was ergötzt, genießen, denn morgen sind wir tot[2])." Der Begriff des Sittlichen enthält nach Locke auch den Gehorsam gegen das bürgerliche Gesetz und gegen die öffentliche Meinung. Aufgabe des Erziehers ist es, den Zögling von Anfang an daran zu gewöhnen, diese Gesetze zu beachten, damit die Gewohnheit sie ihm angenehm mache und damit er sich eine erworbene Autonomie verschaffe. Es besteht in der Moral eine Gewißheit,

[1]) Reids Works 1849, S. 784. Daß Descartes sich nicht mit angeborenen praktischen Ideen aufhält und daß Locke auch diese ausführlich kritisiert, hat man wiederholt übersehen.

[2]) II, 21 § 55.

wie nur noch in der Mathematik, nicht weil sie aus dem Wesen des Menschen folgt, sondern weil die sittlichen Begriffe von dem Evangelium gegeben werden und wir alles andere aus ihnen logisch ableiten können[1]). Die Offenbarung, die vernünftig sein muß, gibt uns direkt, was wir nur allmählich auf dem Wege der natürlichen Einsicht entdeckt hätten. Nach Locke besteht die moralische Freiheit somit darin, daß der Mensch die sittlichen Gesetze sich durch seine Anlagen erwirbt. Moralische Gesetze stammen nicht aus dem Innern, sondern werden aus der Erfahrung erworben. Die Vernunft hat nur die Fähigkeit, sie zu erkennen und sich anzueignen. Ist dies nun nicht ein Zirkel? Sagt Locke doch einerseits ausdrücklich, daß die Lehre von den angeborenen Ideen zu verwerfen sei, weil sie der menschlichen Freiheit Abbruch tue, und behauptet er doch andererseits, daß nichts im Geiste sei, was nicht vorher in den Sinnen wäre. Liefert er damit die menschliche Seele nur der Autorität in neuer Form aus? Ist die Persönlichkeit nichts als die Summe von empirisch gesammelten Ideen? Wer dieses denkt, hat Locke nicht richtig verstanden. Der Geist hat ursprünglich die Fähigkeit, das Gute vom Bösen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Er braucht sich nicht erst dieses Wahrheitskriterium von außen zu verschaffen. Wird ihm folglich das Material der Sittengesetze und der Wissenschaften auch von außen zugeführt, so erkennt er doch deren Wahrheit durch eine ihm eigene Fähigkeit; auf Grund dieser Einsicht muß er sich dieselben aneignen.

Steht die Anerkennung dieses inneren Kriteriums nicht in direktem Widerspruch mit dem System? Welches Recht hat Locke zu der Behauptung, daß, wer für den Satz des Widerspruchs einen Beweis verlangt, der gemeinen Menschenvernunft bar ist? Hamilton meint, Locke widerspreche sich hier, denn dadurch erkennt er an, daß seine Intuition gewisse Prinzipien enthalte, welche erst die Erfahrung ermöglichen[2]). Zu dieser Auffassung Hamiltons gab ein Mißverständnis Anlaß, welches Locke nicht zum mindesten selbst verschuldet hat. Locke hat nie verneint, daß der Geist zu dem Zustandekommen der Erkenntnis etwas beiträgt: seine tabula rasa ist relativ zu verstehen. Was er verneint, ist die Behauptung, daß

[1]) III, 11, § 16.
[2]) Reids Works, S. 784.

der Geist fertige, objektiv-gültige Vorstellungen in sich hat. Gewiß, man kann nach der Betätigung der Seele in und an der Erfahrung die Fähigkeiten theoretisch formulieren und die Formulierungen wären die logischen und sachlichen Grundsätze. Aber ursprüngliche Erkenntnisse gibt es nicht.

A. Lange sagt in einer Erläuterung[1]), daß unsere Erscheinungswelt von subjektiven Vorbedingungen des Vorstellens abhängig ist. „Dieser wichtige Punkt verliert bei Locke jede Bedeutung.“ Wie unzutreffend diese Ausführung ist, geht aus dem Obigen klar hervor. Sagt Locke nicht ausdrücklich, der König von Virginien wäre coeteris paribus fähig, sich dieselben Erkenntnisse zu erwerben, die ein gebildeter Engländer tatsächlich besitzt? An den Fähigkeiten fehle es ihm nicht. Wer aber die nötigen Anregungen durch die Sinnesorgane nicht erleidet, dem werden die entsprechenden Ideen fehlen. — Dies war der Gedanke, welcher zu der berühmten Fiktion einer Bildsäule bei den französischen Aufklärungsphilosophen Anlaß gab.

Locke hat es unterlassen, die Fähigkeiten näher zu charakterisieren, hauptsächlich wohl, weil ihm nicht das apriorische Element der Erkenntnis so sehr wie die Objekte der Erkenntnis interessieren. Eine Rechtfertigung der Fähigkeiten im Sinne einer transzendentalen Deduktion unternimmt er daher nicht.

Man unterscheide wohl den Gebrauch der Bezeichnung „Fähigkeit“ bei Locke von dem bei Descartes! Bei diesem enthalten die Fähigkeiten — das lumen naturale — schon ein festes Gefüge, einen gegebenen Sachverhalt; bei jenem haben sie — auch das natürliche Licht genannt — an sich keinen Bezug auf bestimmte Wesenheiten oder Wahrheiten. Nach Locke stammen sämtliche Erkenntnisse, Begriffe wie Grundsätze, aus der Erfahrung; nach Descartes sind einige Erkenntnisse, welche nicht von der Erfahrung gewonnen werden, in der Seele vorhanden, obwohl sie sich erst in der Erfahrung manifestieren.

Auch Leibniz und Locke hat man als zwei unversöhnliche Gegner angesehen. Wie unrichtig diese Auffassung ist, wird sich später zeigen.

[1]) Material. I. K. 3, Anm. 76.

Man hat den rationalistischen Faktor in Lockes Philosophie so wiederholt übersehen, weil er von einer tabula rasa, von weißem Papier, von einem inneren und äußeren Sinn redet. Wer jedoch seine Ansichten über die Mathematik und die Moral sorgfältig las, wer versuchte, in die Bedeutung des Ausdrucks „innerer Sinn" hineinzudringen, konnte nicht fehlgehen, und das hat vor allen Dingen Leibniz getan[1]). Mit einem Worte, man wird dadurch, daß man angeborene Ideen verwirft, noch nicht zum Sensualisten, so wenig als man dadurch, daß man apriorische Bedingungen der Erkenntnis annimmt, zum Vertreter der angeborenen Ideen wird. —

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, auf Schopenhauers Stellung zu Lockes Kritik der angeborenen Ideen hinzuweisen.

Schopenhauer spricht in seiner Parerga von Lockes „großer, Epoche machender Grundlehre, vom Nichtvorhandensein angeborener Ideen". Er tadelt die zeitgenössische Philosophie, die seit 150 Jahren die Fabel oder die „palpable Lüge" verbreitet, „die Vernunft habe ganz unmittelbare absolute Erkenntnisse, sei eigentlich ein, von Haus aus auf Metaphysik angelegtes Vermögen, welches über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, das sog. Übersinnliche, das Absolutum, den lieben Gott und was dergl. noch weiter sein soll, unmittelbar erkenne und sicher erfasse[2])".

In der Promotionsschrift heißt es, die angeborenen Ideen seien „eine reine Fiktion der Philosophie-Professoren und ein Zeugnis der durch die Kritik der reinen Vernunft in ihnen hervorgebrachten Angst. Kennen die Herren wohl einen gewissen Locke, und haben sie ihn gelesen? . . . . Es liegt mir ob, den Verfechtern der unmittelbar erkennenden, vernehmenden, anschauenden, kurz materielle Erkenntnisse aus eigenen Mitteln liefernden Vernunft als etwas Neues, in dem seit 150 Jahren weltberühmten Werke Lockes das erste, ausdrücklich gegen alle angeborenen Erkenntnisse gerichtete Buch zu empfehlen, und noch speziell im dritten Kapitel desselben die §§ 21 bis 26. Denn obwohl Locke in seinem Leugnen der angeborenen Wahrheiten insofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntnisse ausdehnt, worin er später von Kant auf das Glänzendste berichtigt worden ist, so hat er doch hinsichtlich aller

[1]) Vergl. Riehl; Kritiz. I, 1 § 5.
[2]) Parerga, S. 199. Frauenstädt.

materiellen, d. h. den Stoff gebenden Erkenntnisse vollkommen und unleugbar recht".

Locke leugnete ein apriorisches Element in der Erkenntnis so wenig, als Kant apriorische Erkenntnisse, d. h. nach Schopenhauer „Erkenntnisse ohne Hilfe der Erfahrung" bewies. Kant zeigte vielmehr die Bedingungen a priori der Erkenntnis. Formale Erkenntnisse, die unabhängig von aller Erfahrung sind, gibt es nach Kant nicht. Sämtliche Erkenntnisse sind in der Erfahrung erworben.

Daß Schopenhauer unter Angeborensein etwas anderes versteht als Locke, geht schon daraus hervor, daß er sich gegen den deutschen Idealismus wendet, der doch mit fertigen angeborenen Begriffen nichts zu tun hat, vielmehr alle Erkenntnisse aus der Schöpfertätigkeit des Geistes entstehen läßt: Erkenntnisse werden erschaffen. —

Niemand hat nach Locke angeborene Ideen in dem Sinne vertreten, in welchem er sie bekämpft. Leibniz nimmt zwar gegen die Kritik Lockes Stellung und will als Vertreter der angeborenen Ideen gelten; aber er versteht unter diesen ganz etwas anderes als z. B. Herbert oder Descartes. Nach Leibniz ist alles, was von dem Geiste selbst herrührt, angeboren. Er ist jedoch nicht der Ansicht, daß fertige Begriffe im Bewußtsein vorhanden sind. Unter angeborenen Erkenntnissen oder angeborenen Wahrheiten in engerem Sinn versteht er Anlagen oder Potenzen, aus welchen kraft der Spontaneität des Geistes vollkommene Erkenntnisse geschaffen oder erworben werden. In weiterem Sinne nennt er auch diese erworbenen Erkenntnisse angeboren, denn was aus Angeborenem abgeleitet ist, ist selbst angeboren. Man kann also sagen, daß nach Leibniz dem Geiste keine vollständigen Erkenntnisse, wohl aber die Fähigkeiten, Erkenntnisse aus sich zu schaffen, angeboren sind; andererseits aber ist auch das, was aus den Fähigkeiten hervorgeht, angeboren.

Seine Vorgänger dagegen halten die angeborenen Ideen für vollständige Begriffe, die nur ins Bewußtsein zu fördern sind. – Das Nähere wird die Darstellung der Kritik, welche Leibniz an der Lockeschen Kritik übt, zeigen. Dieser Kritik selbst aber kann man nur gerecht werden, wenn man den metaphysischen Hintergrund derselben im Auge behält.

Das Weltall besteht Leibniz zufolge aus einer unendlichen Menge von individuellen Substanzen oder Monaden, welche, dem

Kontinuitätsprinzip gemäß, eine ununterbrochene, von der untersten bis zur obersten hinaufsteigende Stufenleiter bilden. „Denn nichts geschieht mit einem Schlag, und es ist einer meiner wichtigsten und entschiedensten Grundsätze, daß die Natur keine Sprünge macht[1]).“ Die Monaden sind geistiger Natur. Nicht in der Ausdehnung besteht ihre Wesenheit, wie Descartes lehrte, sondern in der selbsttätigen Kraft, in der Spontanietät. — Hier treffen wir den Begriff des geistigen Automaten wieder. — Dies ist ein Grund, weshalb Leibniz die Atomtheorie verwirft: Die Atome müssen von einer äußeren Kraft bewegt werden, die Monaden dagegen sind selbsttätige, von allen äußeren Einwirkungen unabhängige, individuelle Wesenheiten. — Zwei Monaden können nach dem principium indiscernibilium identitatis nicht dieselbe Wesenheit haben. „Ihr Unterschied ist stets mehr als ein numerischer.“ — Dies ist der zweite Grund, warum die Atomtheorie zu verwerfen ist. — Die Monaden stehen unter sich in keiner Wechselwirkung. Der Verlauf der Vorstellungen ist in allen Monaden der gleiche, und zwar infolge einer vorher von Gottes Macht und Weisheit getroffenen wunderbaren Harmonie. Einen influxus physicus gibt es nicht. Alle Erkenntnis ist nichts weiter als die Erkenntnis der eigenen Vorstellungsvorgänge, welche objektive Gültigkeit haben, weil Gott sie mit den Vorgängen in dem übrigen Teil des Weltalls in Einklang gesetzt hat. Jede Monade enthält Vorstellungen von der Gesamtheit des Weltalls in sich, „das ganze Weltall ist im Kleinen“, und sie erkennt das Weltall durch ihre Verwandtschaft mit demselben. Eine Willkür in dem Vorstellungsverlauf gibt es nicht. Diese Determination in allem verbürgt gerade die Schönheit des Ganzen, und weil die Monaden die erhabene, überall obwaltende Ordnung widerspiegeln, deswegen werden sie von der Liebe zur Schönheit des großen Weltmechanismus erfüllt.

Widerspricht es jedoch nicht der Erfahrung, wenn behauptet wird, daß sämtliche, sich im Weltall vollziehende Vorgänge in den Monaden widergespiegelt werden? Nicht im geringsten, antwortet Leibniz. Muß alles, was im Geiste vorgeht, denn bewußt sein? Haben wir nicht unendlich vieles im Gedächtnis, welches nicht bewußt ist und nur bei Gelegenheit eines Reizes ins Bewußtsein

[1]) Nouv. Ess.: Vorrede.

zurückkehrt? — Locke meinte nun, daß wie die Körper ohne Bewegung sein können, so kann auch die Seele ohne Denken sein. Leibniz hingegen nimmt an, daß es keine absolute Ruhe gibt und er beruft sich zur Bestätigung auf die Lehre Boyles. Kann man nicht ebenso annehmen, daß die Seele nie ohne Wahrnehmung ist, obwohl sie sich ihrer jeweiligen Wahrnehmung nicht bewußt ist? — Man kann ja unendlich viele Wahrnehmungen in der Seele haben, die im einzelnen keine Veränderung in derselben hervorbringen, entweder weil sie zu schwach oder zu zahlreich oder zu vereint sind. Die Gewohnheit verursacht es, daß wir eine Mühle oder einen Wasserfall nicht mehr hören. Der Reiz hat seine Neuheit verloren; er ist zu schwach geworden, um unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Wenn uns jedoch jemand darauf aufmerksam macht, so erinnern wir uns, das Geräusch schon vorher gehört zu haben. Das Getöse des Meeres wiederum besteht aus unendlich vielen Einzelgeräuschen, deren jedes seinen, obwohl unbemerkten Einfluß auf die Seele ausüben muß, „denn hunderttausend Nichtse können nichts bewirken"; vereint bewirken sie das Getöse. Auch im Schlafe hat man solche geringfügige Wahrnehmungen. Kein Geräusch der Welt würde uns wecken, wenn wir nicht eine, sei es noch so schwache Wahrnehmung von dem Anfang desselben hätten. Die einzelnen unmerklichen Wahrnehmungen sind verworren, im Zusammenwirken sind sie klar.

Durch diese Lehre von den unmerklichen Wahrnehmungen sucht Leibniz die von seiner vorbestimmten Harmonie geforderte Übereinstimmung zwischen den physischen und psychischen Vorgängen zu erklären.

Offenbar widerspricht sich Leibniz doch, wenn er einmal sagt, daß alle unsere Gedanken und Tätigkeiten aus dem Innern stammen, sodann von Wahrnehmungen spricht, die durch die Einwirkung von Kräften auf die Sinnesorgane entstehen. Leibniz rechtfertigt diese Ausdrucksweise durch den Hinweis darauf, daß selbst Anhänger des Kopernikanischen Systems von dem Aufgang und Untergang der Sonne sprechen. Die Sinne können niemals die Ursache von unseren Vorstellungen sein[1]). Die äußeren Vorgänge sind nach der Lehre von der vorbestimmten Harmonie eine Begleiterscheinung der Vor-

[1]) ibid. I, § 1.

stellungen und in diesem Sinne kann man sagen, daß sie uns die Gelegenheit geben, uns der inneren Wahrheiten bewußt zu werden. — Wir treffen hier auf jene etwas dunkle Lehre von den tatsächlichen und vernünftigen Wahrheiten. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden ist, daß jene, als von der Erfahrung herrührend, verworren und folglich niemals notwendig sind, wir mögen noch so viele empirische Bestätigungen von ihnen haben; diese dagegen sind notwendig und ewig wahr. Wir können nie die Gewißheit haben, daß die Erde und die Sonne nicht einmal zugrunde gehen werden; andererseits ist es unmöglich, daß die Sätze der reinen Mathematik jemals falsch sein können. Diese können daher aus den Sinnen nicht stammen, obgleich wir ohne die Sinne niemals an sie gedacht hätten. „Auch in der Logik nebst der Metaphysik und der Moral, wovon die erstere die natürliche Theologie, die zweite die natürliche Rechtswissenschaft bildet, sind voll von solchen Wahrheiten, und folglich kann deren Beweis nur aus inneren Grundsätzen, welche man angeboren nennt, stammen". Diese Grundsätze können wir durch Aufmerksamkeit in uns entdecken, und die einzelnen Erfahrungen dienen nur zur Erforschung und Bestätigung dieser Vernunftwahrheiten, wie die einzelnen Rechnungsaufgaben in der Arithmetik uns zu der Entdeckung der ewigen Relationswahrheiten dienen. Diese Vernunftbetätigung unterscheidet den Menschen von dem Tier. Die Menschen werden durch die Erfahrung geschickter, „indem sie tausend neue Kunstgriffe erfinden, während die Hirsche und Hasen der Gegenwart nicht schlauer sind als die der Vergangenheit. Die Folgerungen der Tiere sind nur Schatten von Vernunftschlüssen." Die Tiere können keine von der Erfahrung unabhängigen Folgerungen ableiten, sondern bleiben stets in der Wahrnehmung, in Bildern stecken. „Denn die Vernunft allein ist imstande, sichere Regeln aufzustellen, und was den als unsicher erfundenen fehlt, durch Beobachtung der Ausnahmen zu ergänzen, sowie endlich gewisse Gedankenverbindungen von der Stärke notwendiger Folgerungen zu finden, wodurch man häufig das Mittel erhält, ein Ereignis vorherzusagen, ohne über die sinnlichen Zusammenhänge der Bilder Versuche anstellen zu müssen, worauf die Tiere angewiesen sind[1])."

Was also an den Erscheinungen uns als gewiß erscheint, das

[1]) ibid.: Vorrede.

muß aus unserer eigenen Vernunft stammen, wie die Erscheinungen der Optik z. B. durch die Geometrie ihre Erklärung finden[1]). Wenn die einzelnen Dinge einander gerade so folgen, wie die Vernunftwahrheiten es verlangen, dann sind sie wahr[2]); mit anderen Worten: es ist nur so viel wahr an den Erscheinungen, als jenen ewigen Wahrheiten entspricht, oder die Erscheinungen müssen von Vernunftwahrheiten ihre Legitimation erhalten. Daß die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist, ob ein solches Dreieck existiert oder nicht, ob irgend ein Geist diese Vorstellungen hat oder nicht, dafür bürgt, wie für alle anderen ewigen Wahrheiten die letzte Ursache aller Wahrheiten, nämlich jener oberste und allgemeinste Geist, dessen Dasein notwendig und dessen Verstand in Wirklichkeit der Ort der ewigen Wahrheiten ist. Diese notwendigen Wahrheiten enthalten den „Bestimmungsgrund und das Regulativprinzip alles Daseienden selbst, oder, mit einem Worte, die Gesetze des Weltalls". Gottes Geist enthält das Urbild der Vorstellungen und Wahrheiten, die unserem Geist aufgeprägt sind, nicht in der Form von Sätzen, sondern wie Quellen, aus deren Anwendung wirkliche Urteile hervorgehen[3]). Wie für Plato, besteht für Leibniz der Wert der Geometrie darin, daß sie uns die wahre Quelle der ewigen Wahrheiten und das Mittel, uns deren Notwendigkeit begreiflich zu machen, erblicken läßt[4]).

Mit diesem Blick auf die Metaphysik Leibnizens ist es leichter, die Bedeutung seines Standpunktes den angeborenen Ideen gegenüber zu würdigen.

Leibniz bemerkt in der Vorrede, daß Lockes System mehr demjenigen des Aristotelos ähnele, welches lehrt, daß die Erfahrung allein auf die ursprünglich als leere Tafel anzusehende Seele Eindrücke aufprägt, während seine eigene Lehre mehr Verwandtschaft mit derjenigen Platos, der Stoiker, des hl. Paulus und der Schulphilosophie habe; denn die letzteren seien sämtlich der Ansicht, daß die Seele ursprünglich mehrere Prinzipien in sich hege, welche bei Gelegenheit der Erfahrung in der Seele geweckt werden; sowohl Locke als er weichen in vielen Stücken von den Lehren der Alten ab.

[1]) ibid. IV, § 2.
[2]) ibid. IV, § 4.
[3]) ibid. IV, 11. § 13.
[4]) ibid. IV, 11, § 4.

Er lobt Lockes redliches Bestreben, den menschlichen Geist von Vorurteilen befreien zu wollen, indem jener in den angeborenen Ideen nur Fesseln erblickt, die der Selbsttätigkeit des Geistes durch die Machtsucht gewisser Leute angelegt sind. Leibniz stellt sich das Ziel, nichts auf Autorität anzunehmen, sondern für alles, für die Instinkte, sowie für die ersten Grundsätze Beweise aufzusuchen. Er unterstützt jedoch die Aufstellung gewisser Regeln für öffentliche Disputationen und anderweitige Konferenzen, um Ärgernis und Unordnung zu verhüten, obgleich das mehr in das Gebiet der Polizei als der Philosophie gehört. Er meint, Locke sei in seinem Verwerfen der angeborenen Ideen insofern zu radikal vorgegangen, als seine Ausführungen das Zustandekommen der tatsächlichen Wahrheiten zwar erklären, von dem Ursprung der notwendigen Wahrheiten dagegen keine Rechenschaft geben können.

Die allgemeine Übereinstimmung ist für Leibniz kein Beweis des Angeborenseins, sondern ein Zeichen desselben. Alle Menschen gebrauchen beständig die spekulativen Grundsätze, wenn diese als solche ihnen auch nicht bekannt sind, genau so, wie wenn man enthymematisch schließt, ohne sich der Vordersätze bewußt zu sein. Denkt man vielleicht beim Springen oder Gehen an das, was man tut? Es kann unendlich vieles im Geiste sein, dessen man sich nicht bewußt ist. Locke hatte nun gelehrt, daß, wenn etwas im Geiste vorhanden ist, es im Gedächtnis aufgespeichert liegen muß und daß, wenn es wachgerufen wird, es von dem Bewußtsein des schon Dagewesenseins begleitet sein muß. Leibniz weist seinerseits darauf hin, daß unendlich viele Gedanken in dem Bewußtsein wiederkehren können, ohne daß man sich daran erinnert, sie jemals gehabt zu haben. Ist es nicht wiederholt vorgekommen, daß man meinte, etwas Originelles zustande gebracht zu haben, wenn man tatsächlich nur ein früher Gelerntes, das gelernt zu haben man vergessen hat, reproduziert? Lernt man ferner nicht etwas, das man früher begriffen, jedoch vergessen hat, leichter als etwas ganz Neues? Die Spuren aller Gedanken bleiben zurück, wenn auch nicht soviel, daß man sich erinnern kann, die Vorstellungen früher gehabt zu haben. Die Lehre Lockes kann daher die platonische Wiedererinnerungslehre nicht widerlegen.

Da man die spekulativen Grundsätze immerfort gebraucht und ihnen zustimmt, sobald man sie hört, so sind sie angeboren. In

diesem Sinne sind alle vernünftigen Wahrheiten, ja die ganze Arithmetik, sowie die ganze Geometrie auf potentielle Weise angeboren. Man kann diese Wissenschaften in seinem Studierzimmer und mit verbundenen Augen aus seinem Geiste herausproduzieren — und Plato hat im Meno etwas Ähnliches gezeigt. Dies wäre zwar unmöglich, wenn man niemals Wahrnehmungen gehabt hätte. „Denn durch eine wunderbare Einrichtung der Natur geschieht es, daß wir niemals abstrakte Gedanken haben können, ohne dazu etwas Sinnliches zu bedürfen, wären es auch nur solche Zeichen, wie die Gestalten der Buchstaben oder die Töne sind, wenngleich zwischen solchen willkürlichen Zeichen und jenen Gedanken keine notwendige Verknüpfung besteht[1])."

Locke lehrte, daß die Natur uns die bloße Fähigkeit gegeben habe, Erkenntnisse zu erwerben. Denn wozu, fragte er, sollte sie uns denn angeborene Ideen gegeben haben, wenn die Fähigkeiten denselben Dienst leisten als jene? Sie hätte sich dann vergebene Mühe gemacht. Meine man jedoch mit dem Angeborensein die bloße Möglichkeit, sich bestimmte Ideen zu erwerben, so sei der Streit zwischen den Parteien ein bloßer Wortstreit. Leibniz macht hierauf eine Erwiderung, die uns schon bei Plato begegnete. Die angeborenen Ideen sind mehr als die bloße Fähigkeit, sich solche Ideen anzueignen. Wie dem Gedächtnis manches innewohnt, das uns verborgen ist, so kann auch der Geist ursprüngliche Erkenntnisse der Anlage nach in sich bergen. Ist es denn unmöglich, etwas in der Seele zu haben, ohne davon Gebrauch zu machen? „Ist es denn einerlei, etwas haben, ohne es zu gebrauchen und nur das Vermögen, es sich anzueignen? Wäre das der Fall, so würden wir immer nur das besitzen, was wir gebrauchen[2])." Die Fähigkeit ist eine „Anlage, eine Fertigkeit, eine Keimbildung, welche unsere Seele bestimmt und bewirkt, daß Erkenntnisse aus ihr gewonnen werden können." Wie die Adern in einem Stück Marmor die Figur des Herkules mehr als die einer anderen Gestalt begünstigen und man in diesem Sinne sagen kann, die Figur des Herkules sei dem Marmor angeboren, obwohl Arbeit nötig wäre, um die Adern sichtbar zu machen und alles was es verdunkelt wegzuräumen — in demselben Sinne sind Ideen angeboren. Nicht in dem Sinne zwar, daß man

[1]) I, § 5.

[2]) vergl. Platos Gleichnis vom Mantel.

sie ohne Mühe entdecken kann, wie man die Edikte des Prätors in seinem Album lesen kann, sondern ihre Entdeckung erfordert Aufmerksamkeit und Arbeit. Findet man irgendwo in der Welt eine Tafel, die das Vermögen hat, Schriftzeichen aufzunehmen, die aber an sich keine Unebenheiten aufzeigt? Weshalb soll denn die Seele weiter nichts als nackte Vermögen haben? Vermögen, welche nur dazu dienen, die Sinneseindrücke aufzunehmen, „sind Fabeln, von denen die Natur nichts weiß und die man durch Abstraktion erhält[1])." Ein Vermögen enthält stets eine Disposition zu einer bestimmten Handlung und außerdem noch eine Strebung, diese Handlung auszuführen. In jeder Monade gibt es eine Unmenge solcher Strebungen, die sämtlich ihre Wirkungen ausüben. Die Erfahrung bringt in die fensterlose Seele nichts hinein. Wer anders denkt, der hält die Seele im Grunde für körperlich. Die tabula rasa ist ein Phantasiegebilde der Philosophen, ebenso wie die Atome, der leere Raum und dergl. Wäre die Lehre von der tabula rasa richtig, so müßten sich ja alle Seelen bei der Geburt gleich sein. Weit davon entfernt, unterscheiden sich die menschlichen Seelen nicht nur von denjenigen anderer Wesen, sondern auch unter sich, obwohl der letztere Unterschied nicht spezifisch ist. Jede Seele hat ihre eigene Individualität. Jede Seele, die das ganze Universum in ihren, wenn auch unbewußten Vorstellungen widerspiegelt, hat viel mehr Eigenschaften, als sofort klar und deutlich in die Augen springen. „Es möchten sich dereinst noch erhabenere Dinge, als wir im gegenwärtigen Lebenslauf erkennen können, in unseren Seelen entwickeln, wenn sie in einem anderen Zustande sein werden", sagt Leibniz mit Plato. Wenn unsere Seelen diese Vorstellungen in sich haben und wir uns gewissermaßen selbst angeboren sind, so ist es unrichtig, von einem Vermögen als bloßer Möglichkeit zu sprechen. Außerdem ist das Wort „Vermögen" an sich dunkel und klingt so, „wie wenn die Taschenuhren die Stunde durch ein stundenzeigendes Vermögen angeben, ohne Räder nötig zu haben".

Damit kommen wir auf den Hauptunterschied zwischen den beiden Schulen zurück: den Unterschied von den notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten.

Aus der Erfahrung kann niemals eine notwendige Wahrheit entstehen, sondern nur aus dem Geiste. Dennoch ist nicht zu über-

[1]) II, § 2.

sehen, daß die Erkenntnis der Erfahrungswahrheiten, d. h. der unzusammenhängenden, zufälligen Wahrheiten, der Erkenntnis der Vernunftwahrheiten der Zeit nach vorausgeht. Ein Kind mag nicht sofort einsehen, daß $18 + 19 = 37$ ist, obwohl es sofort einsieht, daß $1 + 2 = 3$ ist. Hat es jedoch klare Vorstellungen von den Zahlen, so braucht es seine Aufmerksamkeit nur auf 18 und 19 zu richten, um zu erkennen, daß ihre Summe gleich 37 ist. In diesen Erfahrungswahrheiten sind die abstrakten Grundsätze mitenthalten, „denn die allgemeinen Grundsätze sind zum Denken ebenso notwendig, wie die Muskeln und Sehnen zum Gehen sind, wenn man auch nicht daran denkt." So wendet man auf die Empfindung den Grundsatz des Widerspruchs an, wenn man sagt: „Das Süße ist nicht bitter." Um die Grundsätze zu entdecken, bedarf es großer Aufmerksamkeit, wozu die meisten Menschen außerstande sind; deswegen ist es falsch zu behaupten, daß die angeborenen Ideen bei unverdorbenen Kindern am deutlichsten sein sollten, sind diese doch ernsten Nachdenkens unfähig.

Man erkennt die angeborenen Ideen durch das natürliche Licht, wendet sie aber vor der Erkenntnis instinktmäßig an. Wer stimmt dem Satz: „Ein Ding kann unmöglich zugleich sein und nicht sein" nicht sofort bei, wenn er ihn versteht, und doch sind in diesem Satz die angeborenen Ideen des Seins, des Möglichen und des Selbigen enthalten, gleichviel ob man sich dessen bewußt ist oder nicht?

Die Idee des Seins ist mit derjenigen, welche wir von uns selbst haben, auf das engste verbunden[1]; ist die Idee des Seins deswegen von der Wiege an bekannt? Oder wenn sie es wäre, wäre man sich aller der sich daran knüpfenden Fragen bewußt?

Ebenso unrichtig ist die Behauptung, daß man hinsichtlich angeborener Sätze nichts Neues lernen kann. Die Arithmetik ist angeboren und dennoch lernt man sie entweder durch Beispiele oder durch Ableitung aus ihrer Quelle. „Denn das Bewußtsein dessen, was in uns liegt, hängt von einer bestimmten Aufmerksamkeit und Ordnung ab." Die angeborenen Grundsätze regeln alle unsere Erkenntnisse, und ohne sie wäre es unmöglich, entweder zu der Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten in den demonstrativen Wissenschaften oder zu den Erkenntnisgründen der Tatsachen zu gelangen.

Angeborene Wahrheiten oder angeborene Erkenntnisse setzen

[1]) ibid. I, 3 § 3.

nicht angeborene Gedanken voraus; die Kenntnis von angeborenen Wahrheiten muß erst durch geistige Arbeit erworben werden. Wenn man auch diese Kenntnis erworben hat, so braucht sie dennoch nicht immer dem Geiste gegenwärtig zu sein. Wären nämlich alle Wahrheiten Gedanken, so besäßen wir nicht nur jene nicht, die wir noch nie gedacht, sondern auch diejenigen nicht, die wir schon gedacht, jedoch nicht gegenwärtig haben — was falsch ist. Die Erkenntnisse im engeren Sinne sind vielmehr, wie wir gesehen haben, Anlagen, Potenzen. Man muß nicht „nicht sein" mit „nicht erscheinen" identifizieren, wie Locke es zu tun scheint.

Es gibt somit im weiteren Sinne angeborene Ideen formaler (logischer und mathematischer) und sachlicher Art. Letzterer Art sind die Relationsbegriffe wie die der Ausdehnung, des Teils des Ganzen usw.; die Idee der Substanz, die wir vermittels der Reflexion in uns selbst finden, und dieser Begriff ist einer der wichtigsten; Ideen vom Einen, Selbigen, von der Ursache, der Wahrnehmung, dem Denken und einer Menge anderer Dinge, welche die Sinne nicht liefern können; mit einem Worte, alle ewigen notwendigen Wahrheiten, welche uns ein Bild von der obersten Monade gewähren, sind angeboren. Man kann die angeborenen Ideen theoretischer Art in drei Klassen teilen: 1. Grundsätze, die allen bekannt und leicht faßlich sind; 2. Lehrsätze, welche der eine bald, der andere später entdeckt und welche die Grundlage aller Wissenschaften sind; 3. alle Folgerungen aus ursprünglichen Grundsätzen.

Diese Lehre ist von der Wiedererinnerungslehre der Platoniker sorgfältig zu unterscheiden; diese führen die angeborenen notwendigen Erkenntnisse auf ein vorzeitliches Schauen der ewigen Wesenheiten zurück; sie verschieben damit eigentlich nur das Problem; denn wenn die Seele damals durch ein geistiges Schauen Erkenntnisse erlangte, welche sie vordem nicht hatte, so waren diese doch damals nur tatsächliche Erkenntnisse; folglich könnte ihnen keine Notwendigkeit zugesprochen werden. Nicht zu verkennen ist jedoch, daß die platonische Lehre ihren Ursprung in der Einsicht hat, daß notwendige Erkenntnisse niemals von der Erfahrung herrühren können und darin berührt sie sich mit Leibniz' Lehre.

Es gibt angeborene praktische Wahrheiten, sagt Leibniz, und eine von den obersten von ihnen besagt, theoretisch gefaßt, man

solle die Lust suchen, die Unlust vermeiden. Die angeborenen praktischen Wahrheiten werden unmittelbar empfunden, aber erst nachträglich von der Vernunft erkannt. Sie sind nicht ein Teil des natürlichen Lichts, denn sie haben keine unmittelbare Evidenz. Man gehorcht ihnen instinktmäßig, ebenso wie viele Menschen die spekulativen Grundsätze durch einen natürlichen Instinkt, durch „natürliche Logik" anwenden, obwohl ihnen der Grund dafür unbekannt ist. Das Naturell, der Instinkt führt den Menschen zu Handlungen der Gerechtigkeit, weil diese ihm angenehm sind: die Vernunft dagegen, weil solche Handlungen ihm recht erscheinen. Die praktischen „instinktmäßigen" Wahrheiten sind sonach nicht unvernünftig, ihre Vernünftigkeit ist latent. Wie die Logiker und Mathematiker es sich zur Aufgabe machen, die logischen und mathematischen Wahrheiten durch die aufmerksame Betrachtung ihrer instinktmäßigen Anwendung zu erkennen, so sucht der Moralphilosoph das Wesen der angeborenen praktischen Wahrheiten zu erkennen.

Man kann daher die angeborenen Wahrheiten für die Gattung halten, von welcher das die evidenten Wahrheiten enthaltende natürliche Licht und die die nicht evidenten Wahrheiten enthaltenden Instinkte die Arten sind.

Sind die obersten praktischen Wahrheiten oder Instinkte einmal festgestellt, so kann man wissenschaftliche Folgerungen aus ihnen herleiten, und deshalb ist die Moral eine demonstrative Wissenschaft. Die theoretische Fassung der angeborenen Instinkte ist ebenso angeboren wie diese; mit anderen Worten: sind die Instinkte angeboren, so sind auch die aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten angeboren. Obgleich die moralischen Wahrheiten nicht sofort erkannt werden, sondern eines Beweises bedürfen, so beeinträchtigt das ihren Wert nicht im geringsten. Denn eben weil Gott sie dem Menschen als Instinkte aufgeprägt hat, folgt der Mensch ihren Geboten unverzüglich, ohne seine Tatkraft durch Nachdenken zu verringern.

Für diese Instinkte zeugt der größte und gesündeste Teil der Menschheit; Orientalen und Griechen oder Römer, Bibel und Alkoran sind sich hinsichtlich ihrer einig. Sie können jedoch durch schlechte Erziehung, Gewöhnung, Vorurteile, durch den unrichtigen Vernunftgebrauch verdunkelt werden; das bedeutet keineswegs, daß sie vertilgt werden, wie Locke zu denken scheint. Wenn es auch vorkommt, daß zu Zeiten schlimme Handlungen gebilligt werden, so ist

nicht zu leugnen, daß es solche nur wenige gibt, die nicht von dem größten Teil der Menschheit verurteilt werden. Die Vernunft und ganz besonders die Instinkte bewirken diese Verurteilung. „Die Gewohnheit, die Überlieferung, die Erziehung tragen dazu bei, aber das Naturell verursacht es, daß die Sitte sich hinsichtlich dieser Pflichten allgemeiner nach dem Rechten wendet.“ Das Naturell enthält die Gesetze des Handelns. Leibniz meint, daß Locke dieser Lehre vom Naturell nicht widerspricht[1]).

Es ist zwar richtig, wie Locke sagt, daß Räuber und Banditen die Gerechtigkeit unter sich beachten, weil dieselbe zur Erhaltung der Gemeinschaft notwendig ist. Gerade deshalb aber kann man die Gerechtigkeit für ein angeborenes moralisches Gesetz halten, denn sie hat ihren Grund im Erhaltungstrieb.

Aus Instinkten folgen die schönsten Beziehungen unter Menschen und Tieren, und Leibniz beruft sich auf Juvenals Ausspruch, daß selbst der Tiger seinesgleichen schont, und auf den schönen Satz des Florentinus, den wir schon bei Grotius antrafen. Die Natur lehrt uns die Instinkte achten. Auf ihnen bauten die römischen Juristen das Naturrecht auf. Sie sind „nur Hilfen für die Vernunft und Zeichen eines von der Natur erteilten Rates. . . . Allerdings würden diese Hilfen ohne die Vernunft nicht hinreichen, um der Moral eine vollständige Gewißheit zu geben.“

Selbst wenn ganze Völker die angeborenen Gesetze nicht in Ehren halten, so ist das kein Argument gegen ihr Angeborensein. Denn was angeboren ist, braucht nicht bewußt zu sein. Scheint es nun undenkbar, daß angeborene Gesetze mit einer solchen Ruhe des Gewissens übertreten werden können, wie dies bei der Plünderung einer Stadt durch eine Armee geschieht, so ist nicht zu vergessen, daß die Gegenwart und die Sinne mehr Macht über den Menschen haben, als die Zukunft und die Vernunft. „Wenn die Geometrie unseren Leidenschaften und gegenwärtigen Interessen ebenso wie die Moral zuwiderliefe, würden wir sie nicht weniger bestreiten und verletzen, trotz aller Beweise des Euklides und Archimedes, welche man als Träumereien behandeln und als voll von logischen Fehlern ansehen würde[2]).“ Wenn die angeborenen Wahr-

[1]) I, 2 § 9 u. 22. Vergl. Thomas' synteresis.
[2]) I, 2, § 12.

heiten auch durch unsere Schuld verdunkelt werden, so bleiben sie trotzdem tätig, denn ohne sie würde es weder Wissenschaften noch Gesetze, mehr noch, überhaupt keine Vernunft geben. Der Mensch ist sich in seinem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewußt. Die Tatsache, daß die Wahrheiten verdunkelt werden können, zieht von ihrem Wert nichts ab. Der Verkehr der Christen mit den Heiden hat diese in vielen Dingen schlechter gemacht. „Bei uns gibt es mehr Gutes, aber auch mehr Schlechtes als bei ihnen; ein schlechter Europäer ist schlimmer als ein Wilder, da er das Böse durch Verfeinerung verschlimmert. Indessen hindert nichts die Menschen, die Vorteile, welche die Natur jenen Völkern gibt, mit denen, welche die Vernunft verleiht, zu verbinden.“ Man braucht seine Vernunft nicht allein dazu zu verwenden, um tierischer als jedes Tier zu sein.

Locke verwarf angeborene Gesetze, weil sie die Idee eines Gesetzgebers, welcher stark genug ist, um die Tugend zu belohnen, die Schuld zu bestrafen, voraussetzen und weil es eine solche angeborene Idee nicht gibt. Leibniz hingegen weist darauf hin, daß man natürliche Belohnungen und Bestrafungen kennen kann, wie z. B. daß die Krankheit auf die Unmäßigkeit folgt, ohne notwendigerweise von Gott zu wissen. Andererseits haben diese natürlichen Sanktionen keine unbedingte Notwendigkeit, und deshalb muß es einen gerecht waltenden Gott geben. Sind daher die moralischen Gesetze angeboren, so ist die Idee Gottes angeboren, was nicht gleichbedeutend damit ist, daß sie von Anfang an bekannt ist.

Herberts Gemeinbegriffe sind insofern nicht angeboren, als sie nicht unmittelbar bekannt sind. Sie können und müssen bewiesen werden. Da aber der Beweis nur eine Ableitung aus gegebenen praktischen Grundsätzen oder Instinkten ist, so sind sie in einem weiteren Sinne angeboren. Locke hat jedoch recht, wenn er ausführt, daß es nach Herberts Merkmalen nicht nur fünf, sondern eine unübersehbare Menge solcher Gemeinbegriffe gibt.

Jedenfalls ist die Idee Gottes in gedachtem Sinne angeboren. Desgleichen ist Herberts zweiter Satz, daß Gott verehrt werden muß, angeboren, denn daß Gott mehr als irgend etwas anderes Gegenstand der Verehrung sein muß, folgt notwendig aus seinem Dasein. Selbst wenn es ganze Völker gibt, die weder von Gott noch von Verehrung etwas wissen, so beweist das nicht, daß diese Ideen

nicht angeboren sind. Gibt es nicht Völker, welche keine Idee vom Sein haben? Wer bezweifelt aber deswegen, daß sie wissen, was das Sein ist? Wenn Locke sagt, daß die Idee von Gott eine solche ist, die sich mit den einfachsten Vernunftwahrheiten verträgt und die aus jedem Teile unserer Erkenntnis auf natürliche Weise folgt, so entfernt sich diese Ansicht, meint Leibniz, keineswegs von der seinigen.

In gedachtem Sinne sind auch die Vorstellungen von der Tugend und die anderen Begriffe Herberts angeboren.

Fragt man nun, durch welches Kennzeichen man die angeborenen Wahrheiten erkennen soll, so antwortet Leibniz: dadurch, daß man sie auf unmittelbare oder identische Axiome oder auf primitive Wahrheiten zurückführt, und zwar vermittels Definitionen, welche die Ideen nur verdeutlichen, d. h. mit anderen Ideen in Zusammenhang bringen. Nicht von der Autorität soll man die Ideen ungeprüft übernehmen, sondern sie kraft eigener Arbeit aus sich heraus produzieren.

Leibniz macht wiederholt auf die Berührungspunkte seiner Erkenntnislehre mit derjenigen Lockes aufmerksam. Er sagt sogar, Locke hätte sich mit einem Teil seiner Lehre einverstanden erklärt. Dies verlangt noch ein paar Worte.

Leibniz hat sich davon überzeugt, daß notwendige Wahrheiten niemals von der Erfahrung herrühren können. Da nun aber alles Wissen sich in notwendigen und allgemein-gültigen Sätzen bewegt, so kann das Wissen nur aus dem Innern, aus der Seele selbst stammen; in diesem Sinne ist alles Wissen angeboren. Locke dagegen hat sich davon überzeugt, daß keine fertigen Erkenntnisse im Geiste vorhanden sind; alle Erkenntnisse stammen vielmehr aus der Erfahrung, der inneren und äußeren; daher sind keine Erkenntnisse angeboren, nicht einmal die logischen und mathematischen. Der Geist verhält sich jedoch nicht passiv zu den empfangenen Eindrücken, sondern er bemerkt sie, er behält sie, er bearbeitet und verbindet sie zu zusammengesetzten Ideen. Dem Geiste kommen somit ursprünglich gewisse Kräfte und Tätigkeiten oder Fähigkeiten zu, d. h. diese sind ihm angeboren. Von ihnen erlangen wir durch die Reflexion Kenntnis. An sich gewähren uns die Fähigkeiten keine Erkenntnis, sie sind nur die Bedingung der Erkenntnis. Erst wo sie und die Sinne zusammenarbeiten, kann Erkenntnis ent-

stehen[1]). In diesen dem Geist zukommenden, durch Reflexion erkennbaren Fähigkeiten liegt das apriorische Element in Lockes Lehre.

An diesen Punkt knüpft Leibniz an, wenn er erklärt, daß Locke im Grunde genommen doch angeborene Ideen anerkennt.

Es bestehen jedoch zwei wesentliche Unterschiede zwischen den Ansichten, welche beide über die Fähigkeiten hegen: 1. Die Fähigkeiten des Geistes werden nach Locke erst durch die Erfahrung erfaßt, während sie nach Leibniz ohne Hilfe der Erfahrung durch reines Denken erkannt werden; 2. Leibniz polemisiert gegen Lockes Auffassung von den Fähigkeiten. Eine Fähigkeit, die nur zur Aufnahme der Sinneseindrücke dient, ohne eine gewisse Keimbildung, ohne Disposition, wie Locke zu lehren scheint, gibt es nicht. Alle Fähigkeiten haben Dispositionen und außerdem noch eine Tendenz, diese Dispositionen spontan zu entwickeln. Die Erkenntnisse entstehen durch die spontane Entwicklung der Fähigkeiten des Verstandes. Weder veranlassen äußere Vorgänge diese Entwicklung, noch tragen sie zu ihr bei; sie sind lediglich die Begleiterscheinungen derselben. Da folglich alle Erkenntnisse aus der Seele stammen, so sind sie angeboren; sie sind jedoch nicht, wie schon gesagt wurde, in dem Sinne angeboren, daß sie fertig im Bewußtsein sind, sondern sie werden erst aus Keimbildungen entwickelt.

Der Unterschied zwischen Leibniz' Lehre und der Lehre von den angeborenen Ideen, aber auch der zwischen seiner Lehre und derjenigen Lockes, tritt klar zutage.

Den Erkenntnislehren Lockes und Leibniz' ist somit der Gedanke gemeinsam, daß dem Verstande gewisse Fähigkeiten angeboren sind, welche für das Zustandekommen der Erkenntnis von entscheidender Bedeutung sind. Sie unterscheiden sich aber in ihrer Auffassung von dem Wesen dieser Fähigkeiten.

Es ist ungenau, wenn Kant von ihnen sagt: „Leibniz intellektuiert die Erscheinungen sowie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie insgesamt sensifiziert, d. i. für nichts als empirische und abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber in Verknüpfung objektiv-gültig von den Dingen urteilen könnten, hielt sich

[1]) Versuch I, 4. § 24.

ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge selbst bezöge, indessen daß die andere nichts tut, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen“ [1]). Diese Ausführungen treffen Leibniz, Locke jedoch nicht. Lockes Standpunkt hat sogar große Ähnlichkeit mit demjenigen Kants.

Beide, Leibniz und Locke, sind Verfechter der menschlichen Freiheit. Locke basiert seinen Begriff der Freiheit auf die Fähigkeit jedes Menschen, sich Erkenntnisse prüfend anzueignen, sie gewissermaßen nachzuschaffen. Leibniz sieht hierin keine Freiheit, denn solche von außen kommenden Erkenntnisse sind nie unbedingt wahr; nicht nachschaffen soll der Mensch, sondern aus sich herausschaffen. Im Innern liegen alle Erkenntnisse potentialiter bereit, nicht als bloße Hirngespinste, sondern als objektiv-gültige Wahrheiten, insofern als sie widerspruchslos und auf ewige Wahrheiten zurückzuführen sind. Die Würde des Menschen ist eines von den Grundmotiven, welche Locke wie Leibniz bewegten. Locke hielt dafür, daß angeborene Ideen dieselbe beeinträchtigen. Leibniz hingegen sagt: „Ich finde, daß Locke die Philosophie der Platoniker, welche Descartes teilweise wieder angenommen hat, zu sehr abschwächt und an deren Stelle Ansichten setzt, die uns herabwürdigen und selbst der Moral schaden können, obwohl ich überzeugt bin, daß Lockes Absicht eine durchaus gute war [2])“.

In Leibniz' Lehre sind alle Gedanken, welche wir bisher behandelt haben, auf großartige Weise vereint und vertieft; er hat in seiner umfassenden Art zeigen wollen, wie die logischen, die mathematischen, die religiösen, die sittlichen, die rechtlichen und die ontologischen Begriffe insgesamt aus der Spontaneität, aus dem Wesen des Geistes selbst stammen. Er ist der letzte große Philosoph, welcher den Versuch gemacht hat, die angeborenen Ideen zu retten. Es ist ihm nicht geglückt. Der von Locke ausgegangene kritische Geist, welcher nicht mit der Metaphysik anfängt wie Leibniz, gewinnt immer mehr Kraft. Schon Hume hält die Streitfrage über die angeborenen Ideen für ganz verfehlt. Andererseits ist Leibniz' Lehre von der Spontaneität nicht ohne Einfluß auf die kritische Philosophie Kants geblieben.

[1]) K. d. r. V.: Amphib. d. Reflex.

[2]) Brief an Hugoni: Raspe.

Hume würdigt die Lehre von den angeborenen Ideen einmal in einer Anmerkung einer Besprechung und sonst erwähnt er sie nur indirekt.

Ihm zufolge kommt der Stoff alles Denkens aus den Eindrücken der äußeren und inneren Sinne. Der Geist und der Willen haben nur die Macht, sie aufzunehmen und zu verarbeiten; eine Kraft des Geistes, Erkenntnisse aus sich heraus zu produzieren, erkennt er nicht an. Die Idee Gottes kommt beispielsweise dadurch zustande, daß man die Ideen von dem Guten, von dem Weisen usw. ins Grenzenlose steigert. Zerlegt man die Idee Gottes auch noch so sehr, so wird man dennoch stets finden, daß sie nur solche Ideen enthält, die aus einem gleichartigen Eindruck stammen. Daß alle Ideen von Eindrücken herrühren, wird auch dadurch bewiesen, daß diejenigen, welche an einem organischen Fehler leiden und somit eine Art von Wahrnehmung nicht haben, für die entsprechenden Ideen unempfänglich sind.

Diejenigen, welche die angeborenen Ideen leugnen, haben wahrscheinlich nur damit gemeint, daß alle Ideen Abbilder von Eindrücken sind, obwohl die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, Mißverständnisse nicht ausschließen. Ist „angeboren“ gleichbedeutend mit dem Natürlichen, so sind alle Ideen insofern angeboren, als sie nicht künstlich, ungewöhnlich sind. Bezieht sich der Ausdruck auf den Zeitpunkt, zu welchem das Denken anhebt, so ist der ganze Streit müssig; denn wozu soll man untersuchen, ob das Denken vor, bei oder nach der Geburt anfängt? Ferner gebrauchen Locke und andere das Wort „Idee“ in einem gar zu unbestimmten Sinn, indem sie darunter Wahrnehmungen, Affekte wie auch Gedanken verstehen. Was soll es denn heißen, wenn man behauptet, die Selbstliebe, die Kränkung über erlittenes Unrecht und ähnliche Affekte seien nicht angeboren? In einem anderen Zusammenhange sagt Hume, daß man lange Zeit zwischen Wahrem und Falschem einerseits und Tugend und Laster andererseits nicht genügend unterschieden habe. Die Moral sollte auf ewigen, unveränderlichen, für alle Menschen gültigen Gesetzen beruhen, die ebenso unwidersprechlich seien, wie irgend ein Satz über Größe und Zahl. Er bekenne sich jedoch zu Hutchesons Lehre, daß die Moral aus den bei jedem Individuum verschiedenen Gefühlen entspringe und nicht in der abstrakten Natur der Dinge selbst liege. „Moralische Auffassungen dürfen

deshalb nicht mit Vernunfttätigkeiten, sondern müssen mit den Geschmacksäußerungen oder den Gefühlen in eine Klasse gesetzt werden[1])." Die Gefühle aber gehören den inneren Eindrücken an.

Alle unsere Eindrücke kann man insofern für angeboren halten, als sie ursprünglich d. h. von keiner vorangegangenen Auffassung Abbilder sind; unsere Ideen dagegen sind nicht angeboren, denn sie hängen von den Eindrücken ab.

„Offen gestanden", sagt Hume, „bin ich der Ansicht, daß Locke in diese Fragestellung von den Schulgelehrten hineingezogen worden ist, die durch unbestimmte Ausdrücke ihre Streitigkeiten ermüdend in die Länge ziehen, ohne je den strittigen Punkt zu berühren. Eine gleiche Zweideutigkeit und Weitschweifigkeit scheinen die Gedankengänge dieses großen Philosophen auf diesem wie auf den meisten anderen Gebieten zu zeigen[2])".

Hume selbst spricht nur von geistigen Fähigkeiten und Instinkten. Durch einen Instinkt glauben wir, daß aus demselben Zusammenhang der Dinge dieselben Wirkungen hervorgehen werden, nicht durch Vernunfttätigkeit. „Es entspricht mehr der üblichen Weisheit der Natur, einen so notwendigen Akt des Geistes durch einen Instinkt oder eine mechanische Tendenz sicherzustellen." Denn nur auf diese Weise kann man den Vorgängen der Natur am vorteilhaftesten begegnen. Dieser Glaube an die Notwendigkeit des Zusammenhanges der Dinge ist ein seelischer Vorgang, der ebenso unvermeidlich ist wie der Affekt der Liebe, wenn man Wohltaten empfängt oder des Hasses, wenn einem ein Leid angetan wird. Die Prinzipien des menschlichen Handelns und Denkens bleiben immer gleichförmig. Will man die Beweggründe, die Neigungen und Gefühle, den ganzen Verlauf des geistigen Lebens bei Griechen und Römern kennen lernen, so muß man sich in das Temperament und die Handlungsweise seiner Zeitgenossen vertiefen. Auf diesem Gebiete kann uns die Geschichte nichts Neues bieten; sie gibt uns nur den Stoff, Betrachtungen über die regelmäßigen Triebkräfte der Menschen anzustellen[3]).

Hume beurteilt Descartes' kritischen Zweifel. Descartes habe

[1]) Untersuchung, I. Anm.
[2]) ibid. II. Anm.
[3]) ibid. VIII.

seinen Ausgangspunkt dadurch erreichen wollen, daß er alles in Zweifel zog, nicht nur die Prinzipien, sondern selbst die Fähigkeiten — Die Fähigkeiten hat Descartes allerdings nicht bezweifelt. — Einen solchen Ausgangspunkt oder ursprüngliches Prinzip gäbe es nicht, das anderen selbst-evidenten Prinzipien gegenüber den Vorrang besäße und selbst, wenn es ein solches gäbe, wie will man einen Schritt aus ihm hinaustun, ohne die Fähigkeiten zu gebrauchen, die man in Zweifel zieht? Der cartesianische Zweifel wäre vollkommen unheilbar, wenn er einem Menschen überhaupt möglich wäre, denn keine Vernunfttätigkeit könnte uns jemals die ersehnte Gewißheit bringen, da sie ja selbst bezweifelt wird.

Das Problem der angeborenen Ideen hat somit für Hume keine Bedeutung mehr. Die Fähigkeiten, welche er kennt, sind völlig inhaltlos und ziehen all' ihren Stoff aus der Erfahrung, aus „impressions".

Reid dagegen, Humes Gegner, vertritt eine Lehre, welche eine große Ähnlichkeit mit derjenigen von den angeborenen Ideen hat, obwohl Reid selbst nichts davon wissen will.

Reid unternimmt es, gewisse Grundsätze oder Axiome aufzuzählen, welche er für die letzten Grundlagen aller Erkenntnis und aller Vernunfttätigkeit hält. Solche Grundsätze sind an sich evident, werden intuitiv erfaßt und sind für die richtige Lebensführung so notwendig, daß man ohne sie nicht nach den gemeinen Gesetzen der Klugheit handeln kann. Alle Menschen, welche gemeinen Menschenverstand haben, sind sich hinsichtlich dieser Grundsätze einig und betrachten diejenigen, welche sie leugnen oder in Frage ziehen, als irrsinnig oder unvernünftig. Die Grundsätze brauchen nicht erst gelernt zu werden, denn jeder stimmt ihnen zu, sobald er sie nur hört und versteht. Wie die Gewißheit der Mathematik von der Gewißheit ihrer Axiome abhängt, so hängt diejenige aller Wissenschaften von ihren Axiomen ab. Newton hat die Grundsätze der Physik aufgestellt. Diese sind nicht so evident wie die der Geometrie, aber sie sind nicht weniger gewiß, und wenn man versucht, diese selbst-evidenten Prinzipien von anderen noch evidenteren abzuleiten, so verfällt man der unschlüssigen Vernunfttätigkeit. Reid sieht sehr wohl ein, daß es möglich wäre, gewöhnliche Vorurteile für solche Grundsätze zu halten, und er gibt zu, daß ein erstes Prinzip durch Worte versteckt sein kann. Das zieht jedoch von

ihrem Werte nichts ab. Ihr Merkmal ist ihre Evidenz; sie haben das Licht der Wahrheit in sich selbst und brauchen es nicht erst von anderen Dingen zu borgen. Auch den consensus universalis könnte man für ihr Kennzeichen halten, wo jeder Mensch das Recht zu seiner Meinung hat[1]). Reid teilt die Grundsätze in zwei Klassen: 1. kontingente oder veränderliche; 2. notwendige und unveränderliche.

Jene hängen von der Existenz eines individuellen Willens ab; diese sind ewig wahr und zeitlos. Beispiele der ersteren Art sind: 1. die Existenz von alledem, dessen ich mir bewußt bin; 2. daß die Gedanken, deren ich mir bewußt bin, die Gedanken eines Wesens sind, daß ich mein Selbst, meinen Geist, meine Vernunft nenne usw. Reid zählt zwölf Wahrheiten dieser Art auf, will jedoch keineswegs behaupten, daß die Liste vollständig sei. Sie soll nur als Ansporn dazu dienen, um vermittels weiterer Analyse Gewißheit in die menschliche Erkenntnis zu bringen.

Die notwendigen Grundsätze sind grammatischer (z. B. daß in jedem Satz ein Zeitwort sein muß), logischer, mathematischer, ästhetischer, moralischer und metaphysischer (Substanz, Kausalität, Teleologie) Art[2]).

Diese Axiome sind nach Reid nicht von Anbeginn an bekannt und daher nicht angeboren. „Ich behaupte nur, daß, wenn der Verstand reif ist, wir ihnen sofort beistimmen.“ Andererseits sind nicht alle Sätze, die sofortige Zustimmung genießen, Axiome (z. B. die identischen Sätze mit ihren Verneinungen usw.).

Man sieht also, daß der Common Sense seine Grundsätze nicht für angeboren hält, weil sie nicht von Anfang an bekannt sind. Und doch sind seine Grundsätze solche, die nicht aus der Erfahrung stammen, d. h. sie sind geistiger Herkunft, und die Bestimmungen derselben unterscheiden sich kaum von denjenigen der angeborenen Ideen. Daß es letzte apriorische Grundlagen der Erkenntnis gibt, läßt sich nicht bezweifeln, aber sie müssen auch wirklich deduziert, d. h. gerechtfertigt sein. Daß sie an sich schon einen Inhalt haben, d. h. präformierte Erkenntnisse sind, wie die Reids, ist falsch. Wenn Reid in der Aufstellung apriorischer Erkenntnisse einen Weg für die Ausschaltung aller Streitigkeiten

[1]) Works, S. 230, herausg. von Sir W. Hamilton.
[2]) ibid. 434 ff.

sieht, so irrt er sich, denn die Gewißheit der Wissenschaften hängt von Erkenntnissen a priori nicht ab; das gezeigt zu haben, ist das Verdienst Kants.

Es wurde oben die Behauptung aufgestellt, daß die Erkenntnislehre Lockes derjenigen Kants nahe verwandt ist. Das würde bedeuten, daß obwohl Kant angeborene Ideen leugnet, er doch zwei Faktoren in dem Zustandekommen der Erkenntnis unterscheidet: einen begrifflichen und einen empirischen. Es muß gezeigt werden, daß die heute noch öfter vertretene Ansicht, daß bei Kant Apriorität und Angeborensein identisch seien, irrig ist.

Kant untersucht, wie die Vertreter der angeborenen Ideen, die Bedingungen der Gültigkeit unseres Denkens, aber seine Behandlung dieses Problems ist von derjenigen der Vertreter der angeborenen Ideen toto coelo verschieden. Die letzteren rechtfertigen die Erkenntnis durch Berufung auf ein metaphysisches Prinzip; sie halten sämtlich dafür, daß die angeborenen Ideen wahr sein müssen, sei es, weil sie unsere Anteilnahme an der Weltvernunft ausmachen, sei es, weil sie uns von Gott geschenkt wurden und weil Gottes Wahrhaftigkeit eine Täuschung unmöglich macht. Nach Descartes bürgt Gottes Wahrhaftigkeit auch für die Gültigkeit der klaren und deutlichen Ideen, welche aus dem natürlichen Licht stammen, welche aber nicht im engeren Sinne angeboren sind. Aus der veracitas dei macht man „eine leichtfertige Folgerung", wie Albert Lange sagt[1]), daß alles, was klar und deutlich erkannt wird, auch wahr sein müsse. Eine solche Annahme macht jede nähere Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen unmöglich. Man hält die Widerspruchslosigkeit für das Merkmal des Wahrseins wie des Realseins. Bei Leibniz kulminiert diese Richtung darin, daß er die Forderung aufstellt, alle klaren Ideen — welche ja sämtlich aus der Spontaneität des Geistes stammen — müssen vermittels Definitionen auf identische Axiome zurückgeführt werden, welche Gottes ewige Gedanken sind. Was so zurückgeführt werden kann, ist wahr und wirklich. — Die Lehre von den angeborenen Ideen entspringt aus der Frage nach der Allgemeingültigkeit des individuellen Erkennens; sie anerkennt, daß diese durch die objektive Notwendigkeit desselben

[1]) Material. II, 2 § 3.

bedingt ist, sucht aber die objektive Notwendigkeit durch eine Zuflucht zu dem Übersinnlichen zu begründen.

Der neue, mit Locke in die Philosophie tretende Geist, welcher die Metaphysik verwirft, um Umfang, Grenze und Gewißheit der Erkenntnis rein „historisch“ zu erforschen, welcher das Diesseits nicht durch ein Jenseits rechtfertigen will, sondern dem Diesseits eine eigene Geltung zuspricht, polemisiert gegen die angeborenen Ideen, weil sie mit der Erfahrung nicht zu harmonisieren sind. Man übersieht nicht mehr die Tatsachen der Erfahrung, weil sie mit der wahren angeborenen Vernunfterkenntnis unvereinbar sind, sondern man sucht die Vernunft mit der Erfahrung in Einklang zu bringen. Die neue Ansicht, daß es Erkenntnisvermögen gibt, welche nur im Verein mit empirisch Gegebenem Erkenntnisse ermöglichen, gewinnt an Boden, um endlich in vertiefter Form den Sieg über angeborene Ideen davonzutragen.

Wie Locke und Hume will auch Kant sich keiner Metaphysik bedienen, um die Gültigkeit des Denkens zu begründen. Er will vielmehr erst die Möglichkeit einer Metaphysik, einer Wissenschaft aus reiner Vernunft, untersuchen. Eine solche Wissenschaft besteht, da sie nicht von bloßen Beziehungen der Begriffe handelt, aus synthetischen Urteilen a priori, und die Frage Kants lautet: Sind solche Urteile möglich?

In seiner Problemstellung unterscheidet sich Kant somit schon völlig von den Vertretern der angeborenen Ideen.

Die Frage, die uns hier angeht, ist: Sind unsere Begriffe von Raum und Zeit und unsere Verstandesbegriffe nach Kant angeborene Ideen?

Diejenigen, welche die Begriffe a priori Kants für angeborene Ideen halten, haben einfach nicht richtig gelesen, denn wo immer Kant auf die Frage nach der Entstehung der Begriffe a priori zu sprechen kommt, erklärt er, daß er ein Vertreter der Epigenesis und nicht ein Vertreter eines Angeborenseins oder eines Präformationssystems sei. Soweit ist Kant davon entfernt, die reinen Anschauungen oder die reinen Verstandesbegriffe aus dem psychischen Tatbestand abzuleiten, als ob jene so viele fertige, objektiv-gültige Begriffe sind, daß er eine solche Philosophie geradezu eine philosophia pigrorum nennt. Er sagt von den Begriffen von Raum und Zeit: „Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum con-

ceptus uterque sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitivum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjugit[1])."

Angeboren ist demnach nur der Grund der Begriffe von Raum und Zeit. — Desgleichen sind die Verstandesbegriffe erworben. Sie stammen aber nicht aus der Erfahrung, sondern sie sind die Bedingung a priori der Erfahrung. Sie sind ihrem Wesen nach unabhängig von der Erfahrung, und diejenigen, welche der Ansicht huldigen, daß sie von der Erfahrung stammen, müssen an eine Art von generatio aequivoca glauben. Wenn diese selbstgedachten Begriffe aber ihrenteils die Erfahrung erst möglich machen, so bedeutet das keineswegs, daß sie „subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft)." Denn in solchem Falle würde den Kategorien die Notwendigkeit, die ihrem Begriffe wesentlich angehört, mangeln. Außerdem ist bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte. Wenn mir beispielsweise zwei Objekte in der Erfahrung als kausal verknüpft erscheinen, so werde ich dieser Lehre gemäß niemals mit Gewißheit sagen können, daß die Verknüpfung notwendig sei, sondern ich werde immer gezwungen sein, hinzuzufügen, daß diese Verknüpfung notwendig sei, weil meine geistige Organisation eine solche ist, daß es mir schlechthin unmöglich ist, mir vorzustellen, daß die Objekte nicht kausal verknüpft seien, d. h. diese

[1]) Diss. 1770 § 15.

Lehre führt zum protagoreischen Relativismus. Dies ist gerade das, „was der Skeptiker wünscht. Denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein, und es würde auch nicht an Leuten fehlen, die die subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist[1])." In demselben Abschnitt bezeichnet Kant die Kategorien als ein System der Epigenesis der reinen Vernunft. Wären sie angeboren, so wäre es unmöglich, ihre Allgemeingültigkeit durch ihre objektive Gültigkeit zu begründen. Man könnte nur die allgemeine Übereinstimmung zur Grundlage der Notwendigkeit machen, und irgend eine Privatmeinung könnte der Sache nach der Wahrheit näher stehen als die allgemein anerkannte Meinung. Nicht das Fürwahrhalten bedingt die objektive Gültigkeit, sondern umgekehrt. Die allgemeine Übereinstimmung ermöglicht nur eine Vermutung über die objektive Gültigkeit eines Begriffs. „Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive, Gewißheit (für jedermann)[2])."

In den Prolegomena[3]) führt Kant aus, Crusius habe gelehrt, ein Geist, der nicht irren kann, habe uns die Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt. Crusius eigenes System zeige jedoch, daß man oft unrichtige Grundsätze für wahr hält, und da es an Kriterien mangelt, so weiß man nie genau, wann man die Wahrheit erfaßt, „indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge."

Man könnte noch viele Zitate anführen, welche zeigen, daß weder die Begriffe von Raum und Zeit, noch die Kategorien angeborene Ideen sind. Die Ausdrücke: die Begriffe a priori gehen vor aller Wahrnehmung voran, sie liegen im Geiste bereit usw., haben sämtlich eine erkenntnis-theoretische Bedeutung als Begriffe a priori, welche die Bedingungen der Erfahrung enthalten.

Wenn aber die Verstandesbegriffe weder angeboren sind, noch aus der Erfahrung stammen, woher kommen sie denn? Sie entwickeln sich aus dem Verstande auf Veranlassung der Erfahrung,

[1]) K. d. r. V. § 27.
[2]) ibid. Meth. II, § 3.
[3]) Proleg § 36 Anm.

d. h. sie werden erworben. Wie entstehen die Kategorien auf Veranlassung der Erfahrung? Durch die vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes, lautet die Antwort. In dem Urteil werden nämlich die Vorstellungen in eine begriffliche Einheit gebracht, d. h. die Urteile sind „Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen". Die formalen Unterschiede der Urteile zeigen die verschiedenen Funktionen, durch welche die Synthese der Vorstellungen vollzogen werden kann. Auf diese Weise entstehen die logischen Einheitsbegriffe. Nun gehört es aber zu dem Wesen des Urteils, sich auf einen Gegenstand zu beziehen. Die formalen Unterschiede der Urteile zeigen somit die verschiedenen Funktionen, welche unsere Vorstellungen von einem Gegenstande zur „objektiven Einheit des Bewußtseins" bringen. Zwischen Verstandesbegriffen, d. h. den Elementarbegriffen der Erkenntnis, und den Begriffen von der logischen Verknüpfung besteht nur ein Unterschied: der der Anwendung; denn jene Kategorien entstehen durch die Anwendung der logischen Funktionen auf die Gegenstände der Anschauung, während die logischen Einheitsbegriffe durch die Anwendung der logischen Funktionen auf Begriffe entstehen[1]). Die verschiedenen Kategorien entstehen durch die Anwendung der verschiedenen logischen Funktionen auf die Gegenstände. „Kategorien sind Denkformen für den Begriff von einem Gegenstande überhaupt, welcher Art dieser auch sein mag." Sie sind die Arten und Weisen, auf welche Gegenstände von uns gedacht werden. Da die Kategorien durch die Anwendung der logischen Funktionen auf die Gegenstände der Anschauung entstehen, so sind sie erworben. Sie sind die durch Reflexion gewonnenen Begriffe der Einheitsfunktionen des Bewußtseins, insofern diese auf Gegenstände der Anschauung angewendet werden. Sie sind an sich keine Erkenntnisse. Sie sind die Bedingungen a priori aller Erkenntniss; sie ermöglichen erst im Zusammenhang mit der Anschauung Erkenntnisse, denn sie sind nur dadurch Kategorien, daß sie auf die Gegenstände der Anschauung angewendet werden. „Empirische Gesetze können als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann."

[1]) Vgl. Riehl, Kritiz. I, S. 417f.

Die Begriffe a priori, die der Anschauung wie die des Verstandes, haben ihren letzten Grund in der Einheit des Bewußtseins. „Wie diese eigentümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden notwendigen Apperzeption möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben[1]).“ Angeboren sind also nur die Fähigkeiten, die Begriffe a priori zu erwerben. Es ist an diesem Punkte, wo die große Ähnlichkeit mit den Lehren Lockes und Humes zutage tritt.

Alle Erscheinungen werden in den reinen Formen der Anschauung gegeben und durch die spontanen Fähigkeiten des Verstandes erfaßt; daher muß in allen unseren Urteilen über die Wirklichkeit ein Element vorhanden sein, welches von der Sinnlichkeit und dem Verstande herrührt, und das ist eben dasjenige, welches die Reflexion als die Begriffe a priori erkennt. Es leuchtet auch ein, daß alles, was völlig evident über die Sinnlichkeit und Spontaneität erkannt wird (Raum, Zeit, Kategorien), von den Wirklichkeitsvorstellungen überhaupt, unabhängig von ihrem jeweiligen Inhalt, gelten muß, denn die Wirklichkeit kann nur durch die Rezeptivität gegeben und durch die Spontaneität des Subjekts denkend erfaßt werden, d. h. die Formen der Anschauung und des Denkens sind die invarianten Bestandteile des Erkennens überhaupt. Von dieser Tatsache rührt die objektive Gültigkeit der formalen Wissenschaften her. Aber diese Wissenschaften sind nicht fertig im Verstande; sie müssen erworben werden.

Es leuchtet auch ein, daß die Spontaneität Kants ganz verschieden von derjenigen Leibnizens ist; denn nach Leibniz stammen alle Erkenntnisse aus derselben; nach Kant erfaßt die Spontaneität das durch die reinen Anschauungsformen Gegebene, und nur auf diese Weise kommt wahre Erkenntnis zustande. Kant betrachtet sogar die reine Mathematik nur insofern als Erkenntnis, als die Möglichkeit besteht, daß etwas in der Erscheinung mit ihren Ergebnissen übereinstimmt.

Man könnte in Herberts Lehre von den facultates praecones et prodromae eine Vorläuferin zu Kants Lehre von den Kategorien

[1]) Proleg. II.

sehen wollen. Ein näherer Blick erweist sofort den großen Unterschied. Die angeborenen Ideen, welche Herbert aufstellt, sind sämtlich fertige Erkenntnisse, welche an sich in allen Menschen vollendet sind und sich nur auf Anlaß der Erfahrung zeigen. Kant kennt keine solchen Begriffe. Die Fülle der Begebenheiten der Welt läßt sich nicht durch dürftige Fertigkeiten charakterisieren; auf dieser tiefen Einsicht baut Kant seine Lehre auf. Wie die Formen der Anschauung das empirisch Gegebene formal ordnen, so ordnen gewisse materiale Elementarbegriffe dasselbe der Bedeutung nach. Die Begriffe a priori schreiben dem Gegebenen Ordnungs- und Bedeutungsregeln vor; sie sind jedoch leer ohne etwas Gegebenes. Der Geist hat in sich keine Erkenntnisse oder „Formen von Bewußtseinsinhalten", wie Descartes sie nennt, welche weder von äußeren Objekten, noch von der Bestimmtheit des individuellen Willens ausgehen. Gewiß, die Begriffe a priori haben ihren Ursprung im Geiste. Sie sind „die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst"; das macht sie jedoch weder zu Erkenntnissen, noch besagt das, daß sie von Anfang an bekannt sind, noch auch nur, daß eine Bekanntschaft mit ihnen eine Bekanntschaft ihrer vollen Bedeutung einschließt. Nur die Fähigkeit, Erkenntnisse zu erlangen, ist angeboren, nicht diese selbst. Um etwas zu wissen, muß es erworben werden, muß seine Gewißheit eingesehen werden. Diese Einsicht aber ist nur möglich, wenn man von gewissen Elementarbegriffen a priori ausgeht, welche dazu dienen, „die Erscheinungen zu buchstabieren", um sie als Erfahrung lesen zu können[1]). Sie sind nicht selbst beweisbar, sondern ein Letztes. Dieses Letzte soll weder aus irgendeiner übersinnlichen, noch aus einer pragmatistischen Ansicht angenommen werden, sondern es soll auf der Natur des erkennenden Geistes gegründet sein, auf der Einsicht in die Notwendigkeit unserer Denkprozesse.

Mach hat die Kategorien Kants für angeborene Begriffe gehalten. Er weist darauf hin, daß man unter dem Kausalitätsbegriff zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes verstand und folgert daraus, daß es sich hier nicht um einen angeborenen Verstandesbegriff handeln kann[2]). Ohne Zweifel, sagt er, bringt der Organismus Angeborenes mit sich auf die Welt, ja vielleicht viel mehr, als Kant

[1]) Proleg. § 30 u. 36.

[2]) Erkennt. u. Irrt. S. 275.

selbst annahm; beispielsweise die Reflexerregbarkeit, das System der Raum- und Zeit-Empfindungen, die spezifischen Sinnesenergien mit den inbegriffenen Systemen der möglichen Empfindungen, und es ist wichtig, dieses a priori zu untersuchen. Dennoch ist die Erfahrung für die Entwicklung dieses Gegebenen unentbehrlich.

Von Kants Untersuchung über die Möglichkeit der reinen Mathematik sagt er: „Wichtiger wäre es gewesen, wenn sie nicht die Voraussetzung enthalten hätte, daß die Erkenntnisse der Mathematik a priori gewonnen wären. Denn nicht philosophische Dekrete, sondern nur die positiven psycho-physiologischen Forschungen können feststellen, was angeboren ist."

Diese Auffassung Machs von dem a priori Kants ist irrig. Während er dieses a priori durch die Brille des Psychologismus ansieht, ist Kants Aufgabe vielmehr: der Begriff der Erfahrung, die logische Bedeutung derselben. Nicht von einer Analyse der Seelenvermögen geht Kant aus oder will er ausgehen, sondern von einer Analyse der Bedingungen der Erfahrung überhaupt. Wenn Mach weiter ausführt: „Was die Kausalitätsauffassung betrifft, so können höchstens die Grundlagen der Möglichkeit der Assoziation, die organischen Verbindungen, angeboren sein. Denn die Assoziationen selbst sind nachweislich individuell erworben", so ist in dieser Bemerkung nichts, was Kant trifft.

Mach zitiert Beneke und bemerkt dazu, daß er den allgemeinen trefflichen Ausführungen desselben nichts hinzuzufügen habe. Beneke spricht von der Einteilung der Wissenschaften nach der Unterscheidung von dem Äußeren und Inneren. Die Wissenschaften, die sich auf das Innerlich-Prädeterminierte beziehen, „enthalten allerdings gewissermaßen Erkenntnisse des a priori der Erfahrung in uns Gegebenen. Aber man hat bei der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses bisher darin gefehlt, daß man die in der ausgebildeten Seele hervortretenden Formen als schon vor der Erfahrung, oder bestimmter, der Entwickelung der Seele gegebene (angeborene) voraussetzt. Dies ist falsch. Die Formen, welche für die Erkenntnis zunächst vorliegen, sind erst in der Entwicklung der Seele entstanden, vor derselben nur prädeterminiert in angeborenen Anlagen und Verhältnissen, welche ganz andere Formen an sich tragen[1])."

[1]) Syst. d. Logik, II, S. 282.

Daß diese Lehre keineswegs eine Befreiung von den „Fesseln Kants“ ist, mochte das Obige gezeigt haben. —

Kant erkennt auch keine angeborenen praktischen Ideen an, obwohl ein apriorisches Element in seiner Sittlichkeitslehre eine große Rolle spielt. Gott, Unsterblichkeit und Willensfreiheit sind ihm zufolge Ideen der reinen Vernunft, d. h. ihre objektive Gültigkeit läßt sich nicht beweisen - so hat der Kritizismus die Stellung der ehemaligen angeborenen Ideen geändert!

Blickt man kurz auf die hervorstechenden Züge der Lehre von den angeborenen Ideen zurück, wie diese sich in der Geschichte entwickelte, so muß man gestehen, daß in ihr unbedingt ein Element von Wahrheit enthalten ist. Ihr Urheber Plato erdachte sie, um dem skeptischen Relativismus zu begegnen. Der Skeptizismus, welcher ja von dem Empirismus ausging, schien ihm nicht nur gefährlich für die sittliche Lebensführung, sondern auch unwissenschaftlich; denn es gibt eine allgemein-gültige Wissenschaft: die Mathematik. Plato erkannte, daß diese Wissenschaft nicht aus der Erfahrung stammt, sondern aus dem Geiste. Das veranlaßte seine Lehre von der Anāmnēsis.

Aristoteles suchte die Erfahrung zu retten, befreite sich jedoch nicht gänzlich von der platonischen Lehre. — Bei Cicero und Epiktet war es hauptsächlich das sittliche Interesse, welches die Lehre von den angeborenen praktischen Ideen veranlaßte. Cicero berief sich nicht auf die Mathematik. und Epiktet behauptet sogar, mathematische Begriffe seien nicht angeboren.

In der christlichen Lehre bis zu der Renaissancezeit stand die Lehre von den angeborenen Ideen in dem Dienste der Religion. Sie sollte, indem sie als die Lehre von dem natürlichen Licht auftrat, die Vernünftigkeit der kirchlichen Lehren beweisen. Sie spielte jedoch eine ganz untergeordnete Rolle, denn man meinte, es gebe religiöse Wahrheiten, welche für sie unfaßbar sind. Sie wurde in der späteren Scholastik von Occam bekämpft. Er vertrat den Empirismus, und sein Geist hat sich auf seine Landsleute vererbt.

Die Renaissancezeit war die Glanzzeit der Lehre von den angeborenen Ideen. Die Moral, das Recht, die natürliche Religion, die Wissenschaft — sie wurden sämtlich auf die Lehre von den angeborenen Ideen begründet. Was uns besonders interessiert, ist.

daß der Begründer der modernen Naturwissenschaft, Galilei, ihr Anerkennung zollte, eben weil er Mathematiher war.

Der Vater der modernen Philosophie, Descartes, auch ein hervorragender Mathematiker, baute seine Lehre auf den angeborenen Ideen auf. Die Mathematik diente ihm nicht bloß als Muster in seinem Suchen nach intuitiv erkannten Wahrheiten, welche als Ausgangspunkt alles Wissens dienen können, sondern er suchte auch ihre Gültigkeit durch die angeborenen Ideen zu begründen. — Die auf Definitionen, Axiomen und Postulaten beruhende Mathematik veranlaßte die auf die notiones communes sich gründende Philosophie Spinozas. — Und Leibniz, der große Entdecker der Differentialrechnung, weist auf Lockes Frage, welche Ideen denn eigentlich angeboren seien, ganz besonders auf die mathematischen und logischen hin. — Es war hauptsächlich ein wissenschaftliches Interesse, welches diese Denker dazu führte, die Lehre von den angeborenen Ideen zu verfechten. Die Cambridger Platoniker dagegen nahmen sie aus ethischen und religiösen Gründen an.

Was die Stärke der Vertreter der angeborenen Ideen war, nämlich die Mathematik, das war die Schwäche der Gegner, der Empiristen. Diese mochten mit ihren Lehren den Tatsachen der Erfahrung gerechter werden als jene; ihre Ausführungen über die Mathematik jedoch blieben stets gezwungen.

Da war es denn der alles zermalmende Kant, welcher rettend eingriff, und welcher durch seine Lehre von der Apriorität der reinen Anschauungen und der reinen Verstandesbegriffe die Elemente der Wahrheit in den beiden Lehren vereinte. Seine Lehre zeigte, daß beide, der extreme Rationalismus sowie der extreme Empirismus, einseitig sind. Der Lehre von den angeborenen Ideen versetzte er den letzten Stoß. An ihre Stelle setzte er seine Lehre von dem a priori, und diese Lehre hat eine ungeahnte Fruchtbarkeit aufgezeigt. Bekanntlich hat die Mathematik viel zu der Entstehung derselben beigetragen, und diese Tatsache verbindet ihn mit seinen rationalistischen Vorfahren. —

Obgleich unsere Erkenntnis von dem empirisch Gegebenen sich in beständigem Fluß befindet, insofern als stetig neue Tatsachen entdeckt werden, welche mit den bestehenden Theorien nicht in Einklang zu bringen sind, so bleiben doch gewisse Faktoren in der Erkenntnis übrig, welche dem Wechsel nicht unterworfen sind. Es

sind dies jene konstanten Formen der Bewußtseinseinheit, vermittels derer etwas uns nicht bloß gegeben, sondern auch von uns denkend erfaßt und verknüpft wird. Mögen die Inhalte unserer Vorstellungen noch so veränderlich oder verschieden sein, die Formen, in welchen sie erscheinen und durch welche sie erkannt werden, sind unveränderlich, eben weil diese Formen die Voraussetzung des Gegebenseins und des Erfassens eines Inhalts überhaupt sind. Wie der Mathematiker jene Elemente in der reinen Anschauung aufsucht, welche unveränderlich bleiben, in welchen vielmehr alles Veränderliche gegeben wird, so sucht der kritische Erkenntnistheoretiker jene invarianten Elemente des Denkens auf, durch welche alles Veränderliche erfaßt wird. Der Naturwissenschaftler aber sucht das empirisch Gegebene in allgemein-gültigen Urteilen auszudrücken, indem er jene konstanten Elemente der Erkenntnis auf die fließenden Wahrnehmungsinhalte anwendet.

Zieht man in Betracht, daß die Lehre von den angeborenen Ideen unter anderem auch die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Mathematik erklären wollte, und daß ihre Vertreter einsahen, daß die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht aus der Erfahrung stammen können, so muß man zugeben, daß sie mehr als eine bloße Ahnung von der Lehre der Apriorität gewisser Formen enthält — und das ist das Element von Wahrheit in ihr.

Es sei noch ein Blick auf die Lehre geworfen, daß das a priori selbst im Laufe der Entwickelung von der Gattung erworben worden ist. Dies wird wohl niemand bestreiten. Der Hypothese jedoch, welche Poincaré über diese Erwerbung aufstellt, kann man nicht beipflichten. Er behauptet: „Daß unser Verstand sich durch natürliche Zuchtwahl den Bedingungen der äußeren Welt angepaßt hat, daß er diejenige Geometrie angenommen hat, welche für die Gattung am vorteilhaftesten war, oder mit anderen Worten: die am bequemsten war; . . . unsere Geometrie ist nicht wahr, sondern vorteilhaft[1])".

Weshalb die Zuchtwahl eher eine vorteilhafte als eine wahre Geometrie zustande bringen sollte, oder weshalb eine wahre Geometrie nicht zugleich eine vorteilhafte sein konnte, ist durchaus nicht einleuchtend. Diese Lehre übersieht sodann zweifellos die

[1]) Wiss. u. Hyp. S. 90. Teubner, 3. Aufl.

Tatsache, daß es für uns keine Wahrheit gibt, die außerhalb unseres Vorstellungskreises liegt. Wenn wir unsere Geometrie als bloß vorteilhaft, nicht als wahr beurteilen, so müssen wir doch wohl im Besitze der wahren Geometrie sein.

Von der Erwerbung des a priori durch die Gattung läßt sich nur behaupten, erstens daß man annehmen muß, daß es in der äußeren Welt unveränderliche Gesetzmäßigkeiten gibt, welche den Gesetzmäßigkeiten des a priori genau entsprechen, und zweitens, daß nur dasjenige sich etwas aneignen kann, welches zu einer solchen Aneignung die Anlage hat. —

Es ist nicht dieses Orts, auf dieses Problem näher einzugehen. Vom Standpunkte der Erkenntnistheorie, welche nach der Geltung des a priori, nicht nach dessen Entstehung frägt, ist das Problem von keiner Bedeutung. —

Die Lehre von der Apriorität gewisser Formen der Bewußtseinseinheit hat die Stelle der Lehre von den angeborenen Ideen eingenommen. In allem Erkennen sind zwei Elemente zu unterscheiden: ein formales oder begriffliches, welches die invarianten Bedingungen alles Erkennens enthält, und ein materiales oder empirisches, welches die zu erkennenden variierenden Inhalte liefert. Nur wo diese beiden Elemente zusammengehen, kann Erkenntnis zustande kommen.

Lebenslauf.

Verfasser vorliegender Schrift, Reinhard Gustav Kottich, wurde am 25. Juni 1892 zu Ladismith, Kapland, als Sohn des Missionars Richard Kottich geboren. Nach Ablegung seiner Maturitätsprüfung auf dem Gymnasium zu Kapstadt besuchte er daselbst das „South African College", wo er im Jahre 1911 den „Bachelor of Arts" der „University of the Cape of Good Hope" erwarb. Er wurde zu Ostern 1914 an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin immatrikuliert. Von den Professoren, unter deren Führung er arbeitete, möchte er nennen: Riehl, Erdmann, Dessoir, Stumpf, Troeltsch, Rubens, Frischeisen-Köhler, Cassirer.

Druck von Edmund Stein,
fürstl. Lippischer Hofl., Potsdam.